عبد الإله بلقزيز

الدولة والسلطة والشرعية

منتدى المعارف
alMaaref Forum



الدولة والسلطة والشرعية

لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية

نزار قباني

عبد الإله بلقزيز

الدولة والسلطة والشرعية

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد منتدى المعارف

بلقزيز، عبد الإله

الدولة والسلطة والشرعية/ عبد الإله بلقزيز.

٢٢٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٢١٧ ـ ٢٢٢.

ISBN 978-614-428-038-6

١. البلدان العربية ـ الأحوال السياسية. أ. العنوان.

320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»



الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

المحتويـات

مقدمة

قليلةٌ هي الدراسات العربية التي أُنجزت في موضوع الشرعية السياسية ومشكلاتها الكبرى في الدولة والسلطة والنظام السياسي في البلدان العربية المعاصرة: مصادرها المختلفة، آليات تجديدها، أزْماتها الصامتة والانفجارية، مواردها الاجتماعية والسياسية والثقافية، نُظُم اشتغالها الأيديولوجية والأمنية، دور الدين في بنائها أو في تأزمها، ناهيك بمسائل شديدة الاتصال مثل أدوار النخب والطبقات الاجتماعية (الطبقة الوسطى بخاصة)، ودور العوامل الاقتصادية والعوامل الخارجية في تقرير صورة تلك الشرعية. . . إلخ.

كان رضوان السيد من أوائل من شُغِل من الباحثين العرب، بمسألة الشرعية والمشروعية في المجال السياسي الإسلامي الكلاسيكي (الوسيط)، ونشر في الموضوع دراسات عدّة لا تزال مرجعية في بابها. لكن القليل من الباحثين جاراهُ في الاهتمام بالمسألة عينها في

نطاق المجال السياسي العربي المعاصر، ولا نعرف منهم إلا سعد الدين إبراهيم وغسان سلامة، اللذين نشرا في الموضوع دارستيْن تأسيسيتين، لا تزال فائدتهما عظيمة على الرغم من انصرام حقبة طويلة، نسبيّاً، على نشرهما. وتقتضينا الأمانة أن نعترف بفضل مساهمات أخرى، مُزَامِنَة، تناولت مسألة الدولة ـ والسلطة ـ في الوطن العربي من منظور تحليلي ـ نقدي لأزمة التكوين والاشتغال والتطور، وذلك ما يَصْدق على كتابات عبد الله العروي، وبرهان غليون، وخلدون حسن النقيب مثلاً. لكن هذه المساهمات لامسَتْ موضوع الشرعية من دون أن تتناوله التناول المباشر الذي تتميَّز به المسألة ممّا يحيط بها ويتشابك معها من مسائلَ نظير. والحقّ أن هذه ثغرة فكرية في الفكر العربي تحتاج إلى جَهْد علميّ بحثي يَسُدّها؛ أكان ذلك في مجال العلوم السياسية أم في مجال علم الاجتماع السياسي.

يزيد أهميةً إلى حاجاتنا الفكرية الملحاحة إلى توفير دراسات متخصصة ورصينة في مسألة الشرعية السياسية في البلدان العربية المعاصرة، أن إفادتنا العلمية من البحوث والدراسات الغربية في الموضوع قليلة، بل نادرة ورمزية، على الرغم من أن تراكمها الفكريّ غنيّ جدّاً، وأثبت نجاعته في تحليل الاجتماع السياسي، في المجتماعات الغربية منذ بدايات القرن العشرين؛ أي

منذ دشَّن ماكس فيبر التفكير بأدوات علم السياسة وعلم الاجتماع في مسألة الشرعية. لكن أكثر ما يفرض حاجاتنا إلى التفكير في المسألة هو الواقع السياسي العربي نفسه، والضغط الكثيف لمشكلة أزمة الشرعية فيه: في الدولة والسلطة والنظام السياسي. وإذا كانت وقائع التحوّلات الجارية في الوطن العربي منذ انطلاق موسم الانتفاضات والحركات الاحتجاجية، في بعض بلدانه، في خواتيم عام ٢٠١٠، قد كشفت عن شيء في بُنى الاجتماع السياسي العربي، والعلاقات الحاكمة تلك البُنى، فإن أظْهَرَ ما كشفت عنه هو تلك الدرجة العليا من **التأزم** الشديد في تلك البُنى، الذي يعود القسمُ الأعظم من أسبابه إلى تلك الأزمة العميقة التي تستبد بالشرعية السياسية ومصادرها.

الأزمة هذه **مركَّبة**: أزمة شرعية نظامٍ سياسي امَّحَتِ الفروق بين نماذجه المختلفة، واجتمعت هذه على مضمونه الاستبدادي الواحد، وأزمة «الدولة الوطنية» التي لم تنجح، حتى الآن، وبعد عقود ممتدة من ميلادها وتطوُّرها، في أن تبرّر شرعيتها، على الأقل في نظر قسم كبير من «مواطنيها»، من دون أن نحتسب ـ في جملة عوامل أزمة شرعيتها ـ ضغط العولمة عليها وإفقارها التدريجي من أخصّ خصائص الشرعية: السيادة الوطنية. وقد يكون من أغْوص مشكلات شرعية

الاجتماع السياسي العربي ـ دولةً ونظاماً سياسيّاً ـ حالة **التماهي**، أو التداخل التلفيقي، بين الصعيد العام، الجامع، المجرّد والمتعالي، الذي تمثله الدولة، وبين الصعيد السياسي المفتوح على المباينة في الرأي، والمنافسة في المصالح، الذي تمثله السلطة والنظام السياسي! فالغالب على مجتمعات العرب السياسية أن يختزل النظامُ فيها الدولةَ، وأن لا تجدُ الدولةُ من تجسيدٍ مؤسَّسيٍّ وماديّ لها غيرَ النظام الحاكم! وتبدأ المشكلة من هذا الباب؛ إذ تتحوَّل كلّ هزَّةٍ تَعْرِض للنظام السياسيّ زلزالاً يتهدد أركان الدولة بالتداعي، وتصبحُ الثورةُ على النظام القائم شكلاً آخر من انقسام الدولة والكيان، ومناسبةٌ لإخراج ما في جوف البنى الاجتماعية من انقسامات إلى سطح «المجال السياسي»!

تغذّت أزمة الشرعية السياسية، في السنوات الأخيرة، بدخول عاملٍ «جديد» على «خط» تلك الأزمة، هو استفحال حال الاقتران الماهويّ بين السياسيّ والدينيّ في المجتمعات العربية، وفي الحياة السياسية فيها على نحوٍ خاص. ولا يتعلق الأمر، في هذا الاستفحال، بما شهدناه من صعودٍ متعاظم لظاهرة «الإسلام الحزبي»، منذ سبعينيات القرن العشرين، وما ألقاه ذلك الصعود من أسئلة قلقة، ومقلقة، حول مصير الاجتماع السياسي ومدنيَّة الدولة والسلطة، في البلدان

العربية، في ضوء المطالبات المتزايدة بـ «أسْلَمَة» الدولة وفرض تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا هو يتعلق، فقط، حتى بميلاد «الإسلام الجهادي» ودخوله معترك العنف السياسي والدموي منذ مطالع تسعينيات القرن الماضي، وإنما هو يتعلق أيضاً ـ وأساساً ـ بوصول قوىً من هذا «الإسلام الحزبي» إلى السلطة في عِدَّةٍ من البلدان العربية منذ نهاية عام ٢٠١١. وفي الظن أن أزمة شرعية الدولة والسلطة ستتزايد في المرحلة القادمة، بدخول هذا العامل الجديد فيها، وستتخذ لها أشكالاً وعناوين جديدة، وربما تُسْفِر عن تناقضات وصراعات من نوع آخر.

وإذا كان لهذا الطور الجديد من تأزُّم الشرعية السياسية أن يدُلَّ على شيء، فإنما يدل على أنه ثمرة من ثمار «الدولة الوطنية» التي عجزت، منذ لحظة التكوين والميلاد، وطوال حقبة التطور، عن أن تجيب عن معضلة شرعيتها، وعن إنتاج مجال سياسيّ عصري تُمَارَسُ فيه السياسة بقواعدها المتعارَف عليها، كمنافسة مدنية ومواطنية، وبمفرداتها النسبية! من أزمة هذه «الدولة الوطنية» يتغذى سائر الأزْمات الفرعية التي أومأنا إليها: أزمة السلطة والنظام السياسي، أزمة المجال السياسي المستباح لغير السياسة، وأزمة التداخل التلفيقي بين الدينيّ والسياسيّ. لكن هذا الطور (الجديد)

من تأزّم الشرعية السياسية قد يكون أكثر أطوار ذلك التأزم حدَّةً، فهو يُدخل في نسيج تلك الشرعية بُعْداً ظلّ فرعيّاً فيها، منذ قيام الدولة «الحديثة» هو «الشرعية الدينية»، أو قُلْ ـ للدقة ـ التسويغ الديني للشرعية السياسية. والمشكلة إنما تبدأ حين ندرك أن «الشرعية الدينية» ليست واحدة عند جميع القائلين بها كما هي الشرعية السياسية واحدة أو تُقارِب!

في الدراسات الأربع(*) التي يجمعها هذا الكتاب، محاولة التفكير في أزمة الشرعية السياسية في البلدان العربية المعاصرة، في وجوه **أربعة** منها: **في الطبيعة العسكرية للسلطة** السياسية، في عددٍ غير قليل من تلك البلدان، وما ينطوي عليه تسلّط المؤسسة العسكرية من دلالات لجهة عُسْر قيام نظامٍ مدنيّ حديث، وحياة سياسية ديمقراطية ومستقلة؛ وفي **تآكل** الشرعيات الثلاث ـ بحسب التحديد الفيبري ـ للنظام السياسي العربيّ: الشرعية التقليدية (بوجهيْها «الديني» والعصبوي)، والشرعية الكاريزمية (وضمنها الشرعية «الثورية»)، والشرعية «الدستورية الديمقراطية» (القائمة على نظامٍ

(*) **الأولى** عن «الجيش والسياسة» كتبت في صيف العام ٢٠٠٢، **والثانية** عن «النظام السياسي والشرعية» كتبت في صيف العام ٢٠٠٩، **والثالثة** عن «أزمة الدولة» كُتبت في شتاء العام ٢٠١٠، **والرابعة** عن «أزمة الشرعية الديمقراطية» كُتبت في ربيع العام ٢٠١٢.

انتخابي صوري ومجرَّد من مضمونه الديمقراطي الحديث)؛ **ثم في معاناة الدولة أزمةً حادّة ـ في شرعيتها** منذ الميلاد، وتزايُد عوامل تأزّمها في حقبة العولمة؛ وأخيراً، **في عُسْر قيام نظام ديمقراطي** بسبب فقدان مشروعه السياسي، وقواه الحاملة، وثقافته الاجتماعية لدى الجمهور، كما لدى النخب.

سلَّطتِ الانتفاضاتُ والحركات الاحتجاجية العربية الأخيرة الضَّوء على الوجوه الثلاثة الأولى من تأزُّم الشرعية السياسية التي تناولتها الدراسات الثلاث الأولى في هذا الكتاب: وهي ـ كلها ـ كُتِبَتْ قبل نهاية عام ٢٠١٠؛ حيث كشفت عن مقدار تغلغل الجيش في السياسة والسلطة والدولة، ودوره الدافع أو الكابح للحياة السياسية الداخلية؛ وكشفت عن الشروخ العميقة التي أصابت عمران بعض أنظمة الاستبداد (دون أخرى أشدّ استبداديةً وتخلُّفاً من تلك التي سقطت!)؛ ثم كشفت عن المدى الخطير الذي توشك الدولة على أن تبْلُغَه أزمة شرعيتها: الانفراط والزوال! إن التدخل المزعج لمؤسسة الجيش في يوميات السياسة الداخلية، وتحكّمه الشديد بمفاصل السلطة والدولة، واستبدال استبدادٍ حاكم بمشروعٍ رديفٍ له، وانقلاب «الثورة» إلى حرب أهلية طاحنة تطوِّح بوحدة الشعب والوطن والدولة، هو ما نعاينُ اليوم ـ ومنذ عامٍ ونصف ـ

وقائعه المنهمرة على غير انقطاع. وهو إنما يَدُلُّنا على ذلك المقدار المخيف من تأزّم السياسة والشرعية في بلادنا العربية. على أنه، إذا كانت الانتفاضات و«الثورات» أتت احتجاجاً عليه، فهي لم تَحُلّ عقدته، حتى لا نقول إن نتائجها أطلقت فيه طوراً جديداً من الاشتداد والاستفحال!

تحاول الدراسة الرابعة في الكتاب، عن «أزمة الشرعية الديمقراطية»، وكُتِبت في ربيع العام ٢٠١٢، أن تُطِلَّ على هذا المتغيّر السياسي الجديد الذي أنتجته لحظة «الثورة» وهو انتقال السلطة، عبر الاقتراع، إلى نخب معارضة نجحت في أن تحصد نتائج «الثورة» من دون أن تكون من صنّاعها! وإذ ترصد الدراسة حال الأزمة العميقة في جسم المعارضات العربية ـ وكنّا قد حلّلناها بتفصيل في كتابنا **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر** ـ تنتهي إلى التشديد على أن هذه الأزمة **بتمفصل** على أزمة النظام السياسي لتولِدّ أزمة الشرعية السياسية العامة، وأن الانتقال السياسي الجاري لن يفتح طريقاً أمام ميلاد الديمقراطية ـ مثلما كنا وما زلنا نأمل ـ وإنما هو سيشكل **إطاراً جديداً لإعادة إنتاج التأزم السياسي عينه**. والأنكى أن يعاد توليد أزمة الشرعية باسم الشرعية!

لا تدّعي دراسات هذا الكتاب أنها غطت إشكاليات

الشرعية والمشروعية في المجال السياسي العربي المعاصر، لكنها حاولت التنبيه إليها، وإنعاش التفكير فيها بلغةٍ راوحتْ بين التنظير والتحليل السياسي والاجتماعي، بين احترام الأصول الفكرية لطرح المشكلة واحترام معطيات الواقع السياسي، وعدم إدخالها ـ قَسْراً ـ في القوالب النظرية.

عبد الإله بلقزيز

بيروت: ٣ آب/ أغسطس ٢٠١٢

الفصل الأول

الجيش والسياسة والسلطة
دراسة في الحالة العربية

مقدمة

من النافل القول إن فتح موضوع الجيش، أو المؤسسة العسكرية، في الوطن العربي أمام التفكير والمناقشة أمرٌ من الأهمية بحيث لا يخفى على أحد. بل لعلّه يكون الأهمّ في سائر ما يمكن أن يُعْرَض من موضوعات سياسية أخرى على النظر. وأهميتُه متقرِّرةٌ من **وجهين**: علميّ، وسياسي. فأما الوجه **العلمي** (من أهمية المسألة)، ففي أن التقدم في فهم وفي معرفة هذه المؤسسة وتحليل نظام اشتغالها (Fonctionnement)، وطبيعة علائقها بالمجال السياسي، توفّر قاعدة معطيات أوسع لتحليل المجال السياسي العربي وآلياته الحاكمة؛ بما فيها آلية صنع القرار وإدارة الشأن العام. وأما الوجه **السياسي**، ففي أن إدخال موضوع المؤسسة العسكرية

العربية إلى دائرة التداول والمناقشة، يمثل صعيداً جديداً من صُعُد الاهتمام بمسألة الديمقراطية والتطور الديمقراطي في الوطن العربي، بالنظر إلى الصلة ـ المتزايدة اتضاحاً ـ بين بعض عوائق ذلك التطور ودور المؤسسة العسكرية السياسي.

ولعل ممّا **يضيف** أهميةً إلى هذا الموضوع أنه ظل ـ ولفترة طويلة لم تنقطع بعد ـ موضوعاً ممنوعاً بقوة أحكام المنع الموضوعي؛ وهي تشمل محرمات سياسية أخرى رديف تحت عناوين عديدة ومتباينة من قبيل: عدم المسّ بالمقدسات السياسية، وبالوحدة الوطنية في مواجهة العدوّ الخارجي... إلخ، أو ظل موضوعاً مسكوتاً عنه من قِبَل المفكرين والسياسيين الذين اسْتَبْطَنُوا أحكام المنع الموضوعي، فَرَسَمُوا لمواقفهم خطوطاً حمراً لا تقبل الانتهاك. وكانت نتيجة ذينك العاملين أن ظل موضوع الجيش بِكْراً لم تُعْمِلْ فيه المعرفةُ مبْضَعَها ولا اسْتَضَافتْهُ الكتابة السياسية العربية المعاصرة. وبمقدار ما كان العزوف كبيراً، كانت مساحة الجهل به في الوعي السياسيّ العربي المعاصر كبيرة! والأدعى إلى الاستغراب أن السكوت عن هذا «المحرَّم» السياسي في التأليف العربي ـ وبخاصة في العقود الثلاثة الأخيرة ـ لا يتناسب وحقائق فكرية وسياسية **أربع**:

أولاها: أن موضوع الجيش موضوع سياسيّ عاديّ

من وجهة نظر علم السياسة. إنه يشبه في الطبيعة موضع الدولة، أو السلطة، أو الأحزاب، أو القضاء، أو النظام التمثيلي، أو الحرب. . .، ولا يتميَّز عنها من الزاوية الموضوعاتية (Thématique) في شيء. ومع أن الكثير كُتِب حول المسائل تلك، إلّا أن شيئاً لم يُكتب بالدرجة، والأهمية، نفسيْهما عن الجيش.

وثانيها: أن الجيش في بلادنا العربية، كما في كل العالم، ينهض بدور رئيس في معركة الأمن الوطني والقومي. وإذا ما أخذنا في الحسبان أن قسماً كبيراً من بلداننا العربية كان، وما زال حتى اليوم، مسرحاً لحروب عدوانية خارجية، وأن الجيش ـ بالتالي ـ مخوَّل بدور رئيس في برنامج الدفاع الوطني والقومي، ثم إذا ما أخذنا في الاعتبار أن اعتمادات التسلح تستهلك النسبة الهائلة من الميزانيات المالية الوطنية، وأحياناً على حساب برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فإن الناجم من ذلك ـ حكماً ـ أن يكون الحديث في هذه المؤسسة حديثاً سياسياً مشروعاً ومباحاً لأنه، بالتعريف، حديث في الأمن والحرب والتنمية، أي في أهم القضايا التي تستأثر باهتمام الرأي العام وتتعلق بالمصير الوطني والقومي.

وثالثها: أن المؤسسة العسكرية في البلدان العربية

لم تكتف بدورها الطبيعي السيادي، بل نهضت بأدوار سياسية داخلية أيضاً. فكانت منها النخبُ السياسية والأحزاب، وكانت ـ في عدّةٍ من الحالات ـ مصنع القرار السياسي. حتى إن طبقة الإداريين (البيروقراطية) التي أدارت أجهزةً رئيسَةً في الدولة كانت منها أحياناً. ولعل الكثير من النتائج نجم من أداء هذه الوظيفة السياسية الداخلية من الجيش، وليس أقله ما اتصل بالحق العام في السياسة والسلطة الذي صودِر! ومع ذلك لم تصبح مؤسسة الجيش موضوعَ نقاشٍ سياسي.

أما **رابعها**: فتعبر عن مفارقة صارخة بين أمسِ العلاقة بالجيش وراهنِ العلاقة به. ففيما كانت الحقبة الفاصلة بين عامي ١٩٤٥ و١٩٧٠ هي الحقبة الذهبية للانقلابات العسكرية في الوطن العربي: التي تناسلتْ من بعضها كالفطر لتبلغ عشرات الانقلابات في ثلث قرن، كان مستوى الحديث السياسي في موضوع الجيش أعلى مما عليه اليوم. أما في الفترة الفاصلة بين عامي ١٩٧٠ و٢٠٠٢ (وهي أيضاً ثلث قرن إلّا قليلاً) فكانت الانقلابات العسكرية محدودة[١]، واستعيض منها أحياناً بانقلابات ممهورة بطابع «مدني»، ومع ذلك فقد تراجع

---

(١) سبعة انقلابات ناجحة في: اليمن، وموريتانيا (٣ انقلابات)، والسودان (انقلابان)، والجزائر. ثم انقلابان فاشلان في المغرب وآخر في السودان.

مستوى الحديث في الموضوع إلى الحدّ الذي بات فيه حُرْماً سياسيّاً يَأْثَمُ ويُخوَّن من انتهكه.

ومن الثابت لدينا أن إثارة الحديث السياسي حول الجيش، والتعبير عن مواقف نقدية حياله، أمر ممتنع وغير مشروع حتى في الدول الديمقراطية في الغرب، وبخاصة في أوقات الحرب لتجنُّب التأثير في معنوياته. ولسنا نشك في أن هذا أيضاً ما يجب نهْجُه في بلادنا العربية حينما تتولى هذه المؤسسة النيابةَ عن الشعب والأمة في الذود عن حوزة الوطن، وصون أمنه القومي في مواجهة العدوان الخارجي. لكن القياس يمتنع بوجود فارقين:

أولهما: أن الجيش في الدول الديمقراطية **محايد في الحياة السياسية**، ومنصرف إلى وظيفته الأصل: حراسة الوطن وكيان الدولة.

ثانيهما: أن الجيش في البلدان العربية لم يخض حروباً ضد الأعداء الخارجيين منذ ثلاثة عقود (منذ حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣)، ما خلا الجيش العراقي في حرب الخليج الثانية، والجيش السوري في حرب عام ١٩٨٢. ومع ذلك كله، لن يوجد هناك مواطن عربيّ واحد مستعد لأن يخوض في حديث في الجيش، إذا ما أمسك الجيش عن الخوض في السياسة الداخلية، وانصرف إلى الشأن الدفاعي.

من المهم أن نشير هنا إلى أن موضوع هذه الدراسة ليس دور الجيش في حماية الأمن الوطني والقومي؛ لأن هذا الدور محط إجماع من حيث المبدأ، بصرف النظر عن الأداء الذي هو من مسؤولية القرار السياسي في جانب كبير منه، وإنما موضوعها علاقة الجيش بالسياسة والسلطة في الوطن العربي. وهي علاقة تطرح أكثر من استفهام بسبب ما ينجم من مشكلات في الحياة السياسية الوطنية.

أولاً: الوضع الاعتباري للجيش في الدولة الحديثة

الجيش، تعريفاً، **مؤسسةٌ من مؤسسات الدولة** وليس جهازاً أو أداةً بإمرة السلطة. إنه **مؤسَّسة للأمَّة وليس للنخبة الحاكمة**، شأنه في ذلك شأن مؤسسات السيادة الأخرى، القضاء أو رئاسة الدولة: في النظام الجمهوري الديمقراطي وفي النظام الملكي الدستوري أو البرلماني. ومعنى ذلك أن مؤسسة الجيش نصابٌ مستقل في الكيان السياسي، ومحايد في علاقات السياسة والسلطة داخل المجتمع. لا يمكن أن يُدْرَكَ هذا الوضع الاعتباري للجيش في الدولة الحديثة ـ بوصفه نصاباً مستقلاً ومحايداً ومتعالياً على تناقضات البنية الاجتماعية والصراعات في الحقل السياسي ـ إلا متى أمكن إدراك

الفارق بين الدولة والسلطة ووعي التمايز النظري بين المفهومين.

الدولة هي الكيان السياسي لشعب أو أمّة، الذي يتجسّد في نظام مؤسَّسي يعبّر عن ماهية تلك الأمّة، ويحقِّق مبدأ سيادتها على نفسها، وعلى أرضها، وعلى منافعها. والكيان هذا كناية عن بُنى ومؤسسات تشكل ما يطلق عليه في النظرية السياسية الحديثة اسم السياسيّ (Le politique) أو المجال السياسي، أما السلطة فتعبير عن توازن القوى: الاجتماعية والسياسية، وتجسيد مؤسَّسي لذلك التوازن في جهاز حاكم. وهي بهذا المعنى تنتمي إلى حقل الممارسات، إلى السياسة (La politique)[٢] بوصفها فاعلية مادية في الاجتماع الوطني تمارسها قوى مختلفة ومتمايزة المصالح.

لا تستطيع الدولة إلا أن تكون كياناً مجرّداً ومتعالياً عن مجال المنافسة، لأنها ـ في نموذجها الديمقراطي الحديث ـ **تمثيل للإدارة العمومية** وللمصلحة العمومية، **وتعبير عن السيادة** التي ليست سلطةَ بعضٍ على بعض ـ كما هو شأن السلطة (Pouvoir) ـ بل سلطة الأمّة برمَّتها، بكافة فئاتها وقواها، على نفسها. أما السلطة فتخرج عن

(٢) انظر التمييز بين المفهومين في: Nicos Ar. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, petite collection Maspéro; 77-78, 2 vols. (Paris; F. Maspero, 1980).

نطاق هذا التعيين لأنها تُعبّر عن توازنٍ سياسي لا عن إجماع، وعن خيار برنامجي من جملة خيارات برنامجية أخرى تتنافس في منافسة سياسية ـ انتخابية قبل أن يَحسم الاقتراع بينها لمصلحة واحدٍ منها. تتغيَّر السلطة وخياراتها وسياساتُها بتغير ميزان القوى الذي يصنعها، أما الدولة فلا تتغيَّر، ولا تغيِّر ثوابتها واستراتيجياتها العليا غير القابلة للانتهاك، لأنها محط إجماع. إذ تستطيع السلطة، في الدول الديمقراطية الحديثة أن تتخلى عن برنامج الرعاية الاجتماعية مثلاً، أو عن سياسة خفض الضرائب، وتطلق العنان لأحكام الاقتصاد الحرّ، أو أن ترفع من مخصصات التعليم وتخفّض من مخصصات الصحة، أو أن تتراجع عن سياسة الأجور المتحركة، أو أن تفرض قيوداً على الصحافة. . . إلخ، فهذه وسواها مما يقع في دائرة **الممكن السياسي** التي تشتغل فيها. أما الدولة، فلا تستطيع أن تتخلى عن سيادتها على أرضها أو تسلم بذلك، ولا تستطيع أن تتخلى عن سيادتها على «رعاياها» من المواطنين، لأن صون السيادة على الأرض والسكان يقع في دائرة **الواجب السياسي** عليها، الذي لا يمكن لأي مواطن أن يساوم في شأنه. لذلك، فالمعارضة في المجتمعات الديمقراطية تكون معارضة للسلطة لا للدولة، لأن الدولة دولة الجميع، وهي الماهية السياسية للأمة: سلطةً ومعارضة ورأياً عامّاً ومواطنين.

حياد الجيش في الدولة الديمقراطية الحديثة من حياد الدولة ذاتها. لذلك، لا يتدخل في الصراعات، ولا ينتصر ولو رمزيّاً لفريق ضد آخر، ولا يتدخل في صنع القرار وإدارة السلطة إلا في ما اتصل بمجال الأمن القومي. ثم إن المجتمع لا يحتاج إلى تدخله في الصراع السياسي لتحقيق الاستقرار، لأن هذا الاستقرار متحقق ـ بالذات ـ لأسباب منها عدم تدخل المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، حتى حينما تشهد هذه الحياة فصولاً حادة من الصراع، وموجات من الأزمات عاصفة. لم يشهد بلدٌ ديمقراطي في أوروبا مثل ما شهدته إيطاليا من أزمات سياسية حادة، ومن عدم استقرار حكومي، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وإلى نهاية الحرب الباردة، حيث استهلكت عشرات الحكومات وبمعدل حكومة في كل عام تقريباً. ومع ذلك، لم يتدخل الجيش ليفرض الاستقرار، ولا كان له رأيٌ في تشكيل الحكومات. كما أن إيطاليا لم تتعرض للانهيار أمام عصف هذه الأزمات، بل أمكنها أن تستوعبها من خلال نظامها الديمقراطي المدني.

ليس صُدفةً إذاً أن الدولة الديمقراطية، في الغرب تحديداً، لا تعرف ظاهرة الانقلابات العسكرية، ولا ظاهرة تدخل الجيش في الحياة السياسية؛ ذلك أن السياسة فيها لعبةٌ مدنيَّةٌ صرف، ومجال مفتوح للمنافسة

بين المواطنين، يحكمه الدستور والقانون. وكما القضاء يفصل في المنازعات المدنية، وفي المنازعات بين المؤسسات والأجهزة، بمقتضى القانون الذي يعلو على الجميع، مُمارِساً سلطةً أقرَّها له الدستور، كذلك الجيش يمارس سلطته التي أقرَّها له الدستور، وهي: حفظ كيان الوطن والدولة/ الأمّة من الخطر الخارجي الذي يتهدَّدها، أو يمكن أن يتهدَّدها. وهي سلطة لا تُخوِّلُ له نقل خطوطه العسكرية إلى الداخل، أو الانتقال من حدود الدولة إلى حدود السلطة، لأن في ذلك إخلالاً بوظيفته الطبيعية والقانونية.

من دون إدراك هذا الفارق في الطبيعة - أو في الشخصية الاعتبارية - بين الدولة والسلطة[٣]، لا يمكن إدراك وظيفة الجيش في الدولة الحديثة على نحوٍ صحيح، والأسباب التي تحمله - في هذه الدولة - على التزام موقع التعالي والحياد إزاء عملية المنافسة السياسية، بما يعنيه ذلك الحياد من إحجام صريح عن ممارسة أي شكل من أشكال التدخل في الحياة السياسية، أو في التأثير في مراكز القرار أو في قلب

(٣) باستثناء الدراسات الأكاديمية الجامعية، في نطاق العلوم السياسية، يسود التأليف السياسي العربي المُرْسَل - أو غير المقيّد بالضوابط العلمية والنظرية - خلط في استعمال مفهومي الدولة والسلطة! إذ يجري الحديث عنهما حديث ترادف وتضايُف وكأنهما يعنيان المعنى نفسه.

نظام الحكم... إلخ. وإذا كان من المفهوم لدينا، كما أسلفنا الذِّكر، أن التزام الجيش هذا الموقع الحياديَّ إنما هو ناجم من التزامه بوظيفته الدستورية باعتباره حارساً لكيان الوطن والدولة، مدافعاً عن سيادتهما، فهو ناجم أيضاً من **حقيقتين** سياسيتين ينطوي عليهما النظام الديمقراطي الحديث: **أولاهما** أن **مجال السياسة والمنافسة مستقل عن مجال السيادة، وثانيهما** أن العنف ليس من وسائل التغيير وأدواته في هذا النظام.

في **المسألة الأولى**، يقوم النظام الديمقراطي في الدولة الحديثة على توزيع مبدأ الحق العمومي على **مجالين**: مجال تمارس فيه الأمّة الحق مباشرة وبحرّية، ومجال ثانٍ تمارسه فيه من خلال التفويض.

المجال الأول، هو مجال السياسة والمنافسة الذي يتحقق فيه مبدأ المشاركة السياسية بمعناه الواسع: المشاركة في الشأن العام؛ من خلال الرأي والتعبير والعمل السياسي والمشاركة في التمثيل المحلي والمهني والنيابي والمشاركة في صنع القرار وفي إدارة السلطة، ثم المشاركة في الرقابة والاحتساب على السلطة. وللمواطنين، في النظام الديمقراطي الحديث، متّسَعُ الحرية في صُنْع مصيرهم السياسي، في هذا المجال، بمقتضى إرادتهم المشمولة بضمانات القانون الحاكم للدولة. وليس لأي سلطة أخرى أن تتدخل في هذا

المجال إلا بمقتضى دستوري وقانونيّ، كأن تكون سلطة قضائية لا نزاع في مرجعيتها وفي تحكيمها، أو سلطة رئيس الدولة في نطاق الاختصاصات التي يخوّلها له الدستور. وهذا المجال مفتوح أمام المنافسة المشروعة بين قوى المجتمع الوطني كافة.

أما **المجال الثاني**، فهو مجال السيادة، أي مجال التعبير عن كيان الأمّة والدولة برمّتها، ومجال السّعي إلى صون هذا الكيان وحمايته. وهو يختلف عن الأول الذي هو مجال التعبير عن مصالح اجتماعية متباينة من خلال التعبير عن مشاريع وبرامج مختلفة. لذلك، فإن مجال السيادة ليس مجال المنافسة، وإنما هو مجال الإجماع. وليس معنى ذلك أن الأمّة ـ أو الشعب ـ لا تمارس حقها السياسي في هذا المجال، بل هي تفعل ذلك على أكثر من نحوٍ: فهي من يُقرّ الدستور بوصفه القانون الأساسي للدولة، وهي من ينتخب رئيس الدولة، وهي من يقرّ القوانين في البرلمان بما فيها تلك المتعلقة بالمنظومة القضائية... إلخ. لكنها ـ خارج هذه الحقوق ـ تمارس في هذا المجال من خلال التفويض: تفويض رئيس الدولة بتمثيل السيادة، وتفويض الجيش بالدفاع عن تلك السيادة وتفويض القضاء بالسهر على حماية القانون... إلخ.

ومقابل استقلال مجال السيادة عن مجال السياسة،

وإخراجه من نطاق الجدل والمنافسة، يتكرس، في الدولة الحديثة، استقلال مجال السياسة عن مجال السيادة، فيُمْنَع على الأول التدخل في حرية الحياة السياسية وفي حرية المنافسة (أي في مجال السياسة). وهذا هو ـ بالذات ـ ما يفرض على الجيش التزام موقع الحياد في الصراع السياسي، بالتزام وظيفته الدستورية في حفظ السيادة الوطنية أو القومية.

أما في **المسألة الثانية** فيقوم النظام الديمقراطي على قاعدة تحييد العنف من الحياة السياسية، ومن الصراع والسعي على السلطة، وإسقاطه باعتباره أسلوباً في عملية التغيير الاجتماعي والسياسي، وتوليد آليات أخرى بديل لممارسة السياسة والصراع، والسعي في التغيير. من النافل التذكير ـ هنا ـ أن الدولة الحديثة تحتكر العنف، بلغة ماكس فيبر، وأن العنف الذي تحتكره ـ من خلال أجهزة الشرطة والجيش ـ هو وحدهُ العنف المشروع[٤] في مقابل العنف غير المشروع (مثل العنف الأهلي: عنف العصبيات والمليشيات). وباحتكارها إياه، تحظرُ على سائر قوى المجتمع استعماله. لكنها، في المقابل، لا تنصرف إلى استعماله ضدّ المجتمع، وإلا فقدت

(٤) وهو الذي يعتبره لوي ألتوسير قمعاً مادياً. انظر في هذا دراسته عن «الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة»، في: Louis Althusser, *Positions, 1964-1975* (Paris: Editions sociales, 1976).

شرعيتها في أعين مواطنيها، فوظيفته ـ حصراً ـ الدفاع عن السيادة العليا للدولة، أو الدفاع عن سيادة القانون (وطبعاً بأمرٍ من القضاء وتحت رقابته).

وبخلاف ما يعتقده كثيرون، ممَّن جرت تَنْشِئتهم سياسيّاً على فكرة اقتران السياسة بالقوة والتغيير بالعنف، لا يتضرر المجتمع السياسي والمدني من احتكار الدولة للعنف، ونزع أدواته من قوى المجتمع، بل يمثل ذلك شرطاً لبناء مجالٍ سياسيّ حديث تكون أدواتُ القوة فيه هي أدوات المنافسة السلمية والمشروعة على كسب الرأي العام، وتحصيل ولائه. فالمجتمع، في الدولة الديمقراطية الحديثة ليس في حاجة إلى العنف لإنجاز التغيير، لأن إمكانية التغيير يكْفلُها النظام الديمقراطي بوسائط سلمية، وعبر الاقتراع الحرّ والنزيه الذي يعوّض فيه المواطنون مليشيات الثورة. ولذلك أيضاً، لا تحتاج الأحزاب السياسية إلى التوسل بوسيلة الانقلاب العسكري للوصول إلى السلطة، مثلما لا يحتاج الجيش إلى حزبٍ أو أحزاب لتحصيل الشرعية، لأن شرعيته مكفولة له من قبل الأمّة جمعاء، وبعيداً من لعبة السلطة.

ذلكم هو الوضع الاعتباري (Statut) للجيش في الدول الحديثة ذات النظام الديمقراطي الحق. لنتأمل قليلاً في ملامح صورة المؤسسة العسكرية في الدولة

العربية الحديثة: دولة الاستقلال، وفي نمط العلاقة التي انْتُسِجَتْ بين هذه المؤسسة ومجال السياسة.

ثانياً: الجيش والسلطة في الوطن العربي

لا تناظر العلاقة بين الجيش والسلطة في البلدان العربية تلك التي وصفناها سابقاً؛ إنها مختلفة عنها في الطبيعة بسبب اختلاف نموذج الدولة هنا عن نموذج الدولة في المجتمعات الغربية، وما ترتَّب عن ذلك الاختلاف ـ ويترتب ـ من نمط متغاير للعلاقة بين مجال السيادة ومجال السياسة، بل قُل من نمط مختلف لـ «التمايز» بين المجالين.

تأخذ هذه العلاقة، في الحالة العربية، صوراً ثلاثاً هي:

١ ـ جيش السلطة

الصورة الأولى لهذه العلاقة هي التي يبدو فيها الجيش جيشاً للسلطة لا جيشاً للدولة فحسب. وهي صورة قابلة لأن تُعَايَنَ أو تُقْرَأ من زوايا **ثلاث**: من الزاوية الاستعمالية ـ الوظيفة للجيش، ومن الزاوية الاستملاكية له، ثم من الزاوية التحويرية لنصابه في المجتمع الوطني:

تبدو صورة الجيش، من زاوية الرؤية **الأولى**،

صورة مؤسَّسة برسم الاستخدام العادي من قِبَل السلطة والنخبة الحاكمة. إنه فيها ليس أكثر من أداةُ مجرّد أداةٍ، في يد النظام السياسي، بل في يد السلطة الحاكمة، قابلة للاستعمال لتحقيق هدفيْن مترابطيْن: قمع المجتمع وقوى المعارضة عند الاقتضاء، والحفاظ على ديمومة سيطرة النخبة الحاكمة. وليس في هذا الذي نقوله مبالغة؛ فالثابت، بقوة حقائق الأمر الواقع، أن كثيراً من النظم العربية لم يكتف باستعمال قوات الشرطة لقمع التظاهرات ـ على ما في استعمالها من اعتداء سافر على الحريات العامة وحقوق الانسان ـ بل زجَّ بالجيش أيضاً في ميدان المواجهة مع المواطنين، وكانت نتائج ذلك عالية الكلفة على الطرفين معاً: على المواطنين الذين ارتفع معدّل محنتهم مع هذا الصِّدام، وعلى الجيش الذي نَيِلِ من صورته بهذا الاستخدام لدى الشعب.

وتبدو صورة الجيش، من زاوية الرؤية **الثانية**، صورة مؤسسة من مؤسسات القطاع الخاص المملوكة للفريق السياسي الحاكم، وليس ملكية عامة للدولة والأمة. وككل قطاع خاص، تنفق النخبة الحاكمة على الجيش: تجهيزاً وإدارة، وتستثمر في قوته لمصلحة سلطتها. ومع أن الأرباح التي تجنيها النخب الحاكمة من تفويتها هذه الملكية العامة إلى ملكيتها الخاصة،

ومن الاستثمار فيها لمصلحة سلطتها، أرباحٌ عالية ومجزية، إلا أن الضرائب السياسية التي تقدّمها من نسبة العائدات والأرباح هزيلة، بل لا تكاد تذكر؛ فهي لا تحارب عدوّاً خارجيّاً، وأنى لها ذلك، بل لا تهدّد، عند الاقتضاء، حتى بورقة الردع العسكري. ولو فعلت ذلك، لأمكن إغضاء الطَّرف عن هذا التصرف غير الدستوري منها في أملاكٍ للوطن والدولة، بل في أهم ملكية سياسية عامة بعد الوطن!

أما من زاوية الرؤية **الثالثة**، فتبدو صورة الجيش صورة فريق سياسيّ في المجتمع، في مواجهة فرقاء سياسيين آخرين؛ فَبتَدَهْوُر نصابه من جيشٍ للدولة إلى جيشٍ للسلطة، تتدهور علاقته بالمجتمع الوطني ليتحوَّل من جيشٍ للشعب، أو الأمة، إلى جيشٍ لطبقةٍ سياسية، ومن جيشِ طبقةٍ إلى جيشِ نخبةٍ سياسية حاكمة، ثم من جيشِ نخبةٍ إلى جيشِ فردٍ وبِطانة! وفي موازاة ذلك، يتدحرج الولاء من ولاءٍ للدولة والوطن، إلى ولاءٍ للنخبة الحاكمة، فإلى ولاءٍ لفريقٍ أضيْق فيها، وهكذا دواليك!

السلطة، في هذا المشهد السياسيّ الأول، تستولي على جيشٍ هو جيش الدولة، فتحوِّله إلى أداة تحت إمرتها، وتحتازه حيازةَ تملّك، ثم تحوّر نصابه في الكيان الوطني فتعيد تعريفه خارج وظيفته الأصل! إن

السلطة هنا تفيض عن حدود جغرافيتها السياسية الطبيعية، فتتماهى مع الدولة، أو تؤول إلى دولة. ويجب أن نعترف بأنه ما خلا حالات قليلة من البلدان العربية، فإن الغالب على المشهد السياسيّ العربي هو هذا النمط من السلطة، وهذا النمط من علاقتها بالجيش!

٢ ـ سلطة الجيش

الصورة الثانية لتلك العلاقة هي التي يصبح فيها الجيش سلطةً. فبعد أن رأينا في الصورة الأولى كيف عَلَا كعبُ السلطة على الدولة، فاستولت على مؤسسة من مؤسسات السيادة فيها هي الجيش، سنرى، في هذا المشهد الثاني، كيف سيشق الجيش عصا الطاعة على السلطة فيعلو عليها حين يعلوها! ومن تحصيل الحاصل أن هذه الظاهرة من التسلط العسكري على السلطة إنما هي ثمرة إعمال أسلوب الانقلاب العسكري في «التغيير». وكما في الصورة الأولى، نستطيع أيضاً أن نقرأ في هذه الصورة **ثلاثة** معطيات:

أولها أن الجيش يتحول إلى نخبة سياسية، وإلى نخبة حاكمة، فتَتَغيَّر بذلك ماهيته ووظيفته عما هي عليه في وضعها الأصل: كمؤسسة لصون السيادة، بل حتى عما أصبحت عليه (في الصورة الأولى) كمؤسسة تحت

إمرة نخبة سياسية ـ مدنية حاكمة! وفي هذا الوضع الجديد، الذي يتحول فيه العسكريون إلى سياسيين وإلى «مدنيين»، تقوم النخبة العسكرية الحاكمة بإدارة السلطة على نحويْن: إما تديرها مباشرة من خلال حكم عسكري صريح يفرض أحكامه على الحياة العامة، أو تديرها من وراء ستار من خلال وضع شخصية سياسية صورية في الواجهة، والإمساك بمفاتيح القرار من قبل الجنرالات الكبار الذين هم وحدهم أهل الحل والعقد. وفي الحالتين، تعددت الأشكال والحُكْمُ واحد!

وثانيها أن السلطة، في هذا المشهد، تتحول إلى أداةً في يد الجيش، بعد أن كان الجيش أداة في يد السلطة في المشهد الأول. أما حيازة الجيش للسلطة، واستعماله إياها، فمشدودٌ بدوره إلى هدفين سياسيَّيْن: الحفاظ على بقاء الحكم العسكري الذي قد يقتضي وضع بعض المساحيق التجميلية من قبيل إقرار دستور، وإجراء انتخابات برلمانية، والسماح بحق العمل السياسي لبعض الأحزاب الموالية ثم منع قوى المعارضة المدنية والديمقراطية من العمل بدعوى «تهديد أمن الدولة» أو التشويش على «المعركة الوطنية والقومية» مع العدوّ الخارجي... إلخ، ولكن لهدف آخر هو منع عودة القوى السياسية المدنية إلى السلطة.

وثالثها أن هذه الصورة من العلاقة بين الجيش

والسلطة أَفْضَتْ إلى قيام سلطة عسكرتارية شديدة الوطأة على الكثير من المجتمعات العربية، وعلى أوضاع الحريات العامة وحقوق الإنسان فيها. فإذْ عطلت العمل بأحكام القانون، وفرضت أحكام الطوارئ، وإذْ أَلْغَتِ المجال السياسيَّ، أدخلت الحياة السياسية إلى دورةٍ من الاضطراب والاحتقان، وقادتها إلى الانزلاق المتدرج إلى التعبير عن نفسها بوسائل العنف، وفي فصولٍ دموية لم تكن لتنتهي حتى تبدأ من جديد.

ليست السلطة، في هذه الصورة الثانية، هي من يستولي على الجيش فيسخّره، بل الجيش هو الذي يستولي على السلطة بالانقلاب العسكري. وغني عن البيان أن التحوّل الذي يطرأ على العلاقة بين الجيش والسلطة والدولة، في هذا المشهد، ينتقل بالمشهد السياسي كلِّه إلى الحدّ الذي تتضاءل فيه الفروق بين الجيش والدولة، فيصير كياناً واحداً! أو قُلْ إلى الحدّ الذي ننتقل فيه ـ فجأةً ـ من جيش الدولة إلى دولة الجيش. وهذا هو الوضع الغالب على المشهد السياسي في البلدان العربية التي قامت فيها نظم عسكرية.

٣ ـ الجيش الأهلي

أما الصورة الثالثة للعلاقة، بين الجيش والسلطة، فمختلفة قليلاً، لأن طرفيها هما الجيش والمجتمع

المنفلت من عِقَال الدولة، أي المجتمع المنطوي على سلطة ذاتية خاصة.. مجتمع العصبيات الأهلية أو المجتمع العصبويّ.

مما يمكن أن نقرأه في هذه الصورة التكيُّف الذاتي الذي يطرأ على مؤسسة الجيش في المجتمعات العربية التي تعاني نقصاً حاداً في الاندماج الاجتماعي، والتي تميل الصراعات فيها إلى التعبير عن نفسها من خلال الاقتتال الأهلي. والتكيف الذاتي هذا كناية عن تلبُّس الجيش بالاجتماع الأهلي واستوائه ـ أو بالأحرى إعادة استوائه ـ على منواله: مَشْرباً ومَنْزِعاً، وولاءً. لا يعود الجيش ـ هنا ـ جيشَ وطنٍ جامع ودولةٍ واحدة، يَتَذرَّر على مقاس تذرُّر (Atomisation) المجتمع الأهلي، أي على مقاس عصبياته المندفعة تغايُراً عن بعضها، الآيلة انكفاءً على نفسها! ننتقل، في هذا المشهد، من احتكار الدولة للعنف إلى **خَوْصَصَة** العنف في الأسوأ من صور تلك الخوصَصة. إذ يصير لكل عصبية جيشُها الذي به تَمْنَعُ نفسها، ذَوْداً عن ذاتيةٍ تخاف عليها، أو الذي به «تناضل» لتحسين نصيبها في السلطة. وغنيّ عن البيان أنه حين تتسلح البنى العصبوية بسلاح أهلي (مليشيات)، تكون قد أنهت رابطة الولاء للدولة والوطن الجامع، ويكون من نتائج ذلك أن الجيش نفسه ينقسم إلى أبعاضٍ تنكفئ بدورها إلى عصبياتها، بعد أن يكون قد

فقد القدرة على الدفاع عن كيان الدولة الجامع في وجه «ورثته» من العصبيات!

الناجم من هذه «النازلة» أن الجيش لا يعود جيشاً بالمعنى السياسي والقانوني المتعارف عليه؛ فهو إذ يتماهى مع العصبيات ويتحول إلى مجرد مليشيا أو مليشيات، أو امتداد لها، يكون قد خرج من إطاره الطبيعي: المجتمع السياسي العام، إلى أطر فرعية أصغر: المجتمع الأهلي أو المؤسسات العصبوية للمجتمع الأهلي. وهو إذ يصير إلى ذلك لا يتخلى عن وظيفة الدفاع عن الوطن فحسب، بل يقدم مساهمته في تمزيق ذلك الوطن من خلال إدخال سلاحه في معترك الحرب الأهلية الداخلية. نحن هنا، في هذا المشهد، أمام حالة ما قبل ـ الدولة؛ الحالة التي يكون فيها العنف والسلاح مشاعاً للناس كافة، أي الحالة التي لم تنشأ فيها سلطة عمومية تحتكر العنف (الدولة)!

من النافل القول إن الجيش، في هذا المشهد الذي يتماهى فيه مع الاجتماع الأهلي، يتنزل منزلة سلاح الأهل لا سلاح وطنهم. ولأن الأهل حين يَشْتَجِرُون ويختصمون تهبط عصبيتهم من مستوى الاعتصاب للبلد الجامع إلى مستوى الاعتصاب للبلدة المنكفئة على حدود قبيلتها وعشيرتها وطائفتها ومذهبها... فإن سلاحهم الممشوق لا يعود مكرَّساً لشيء آخر سوى

الدفاع عن العصبية الأصغر! ولا بأس أن يقول أدعياء الحرب إن الدفاع عن العصبية الأعلى (الوطن) تمرُّ، حكماً، عبر الدفاع عن العصبية الأدنى؛ فذلك كان خطابَ الحرب في كل مكان وفي كل زمان!

أَوْجَزْنَا كثيراً، في ما سبق، ما يحتاج إلى إفاضات ونوافل لبيان مَزِيدَات من الشواهد على شكل **التّمفْصُل** في علاقات السياسة بين السلطة، والدولة، والمجتمع والجيش، في الوطن العربي المعاصر. ومع ضيق إطار صورة هذا التمفصل التي قدمناها أعلاه، فإننا حاولنا أن نعْرِض فيها أكبر قدرٍ ممكن ممّا تأتّى لنا تَمَثُّلُه من ملامح وقَسَمَاتٍ لذلك التمفصل.

ثالثاً: ما وراء هذه الوظيفة: محاولة في التفسير

لهذا التحول الذي طرأ على وظيفة الجيش، في الكيانات السياسية العربية المعاصرة، «أسباب نزول» تفسّره. لا يكفي أن ننتهي إلى القول إن «**انحرافاً**» حصَل في هذه الوظيفة حوَّل الجيش إلى أداة في يد السلطة، ثم إلى سلطة عسكرية، فإلى مليشيا، حتى نُنهي القول في الموضوع؛ إذ الاستنتاج هذا لا يُقفل باب البحث في «النازلة»، بل يفتحه. وهو حين يفتحه، فعلى السؤال التّالي: ما الأسباب والعوامل، العميقة والمباشرة،

الحاملة على ترتيب هذا النمط من العلاقة بين الجيش والسياسة، بينه وبين السلطة في الوطن العربي، وعلى تنظيم اشتغالها في حقل السياسة، وفي الاجتماع الوطني؟

أسباب هذه عديدة، والحديث فيها متشعب، لكن أكثرها أهمية، في ما نزعم، **ثلاثة**: أولها سياسي، وثانيها اجتماعي ـ سياسي، وثالثها أيديولوجي ـ حركي.

١ ـ عسر ميلاد الدولة الوطنية الحديثة

لا تستوي العلاقة بين الجيش والسلطة على قوام صحيح إلا في كيان الدولة الحديثة كما سبق الإلماح إلى ذلك. لكن البلدان العربية المعاصرة لم تشهد ميلاد الدولة الحديثة: بتعريف الفكر السياسي والقانوني الحديث. وما يبدو على الدولة عندنا من حداثةٍ طلاءٌ وقشور، أما في الجوهر فما برحت دولة سلطانية تعدم نظام القانون والمؤسسات، وتُجافي أحكامه. الدولة الحديثة دولة حق وقانون ومؤسسات، يسود فيها الدستور، وتنفصل فيها السلط، ويتنزل فيها القضاء منزلة المرجع والموئل، ويكون فيها الشعب مصدر السلطة، وتوضع فيها السلطة رهن إرادة الشعب، وتنبثق منه عبر اختياره الحرّ في الاقتراع. وهي الدولة التي تكون السلطة فيها ملكية عمومية قائمة على مبدأ التداول

الديمقراطي، وتكون فيها السياسة حقاً اجتماعياً قائماً على المنافسة السّلمية الديمقراطية[٥]. إنها الدولة التي يستقل فيها مجال السياسة عن مجال السيادة، ويكون فيها الجيش، مثل القضاء، نصاباً متعالياً ومركزاً من مراكز **السيادة**... إلخ. وليس هذا حال الدولة في بلادنا العربية المعاصرة:

الدولة، في أرضنا، أتت حصيلة تركيب بيو - سياسيّ هجين من دولة سلطانية تقليدية متسلطة، ضاربة الجذور في التكوين السياسي، ومن دولة «حديثة» موروثة عن الإدارة الاستعمارية: شكلية الحداثة، أو قل لا تتخطى فيها الحداثة عتبة الهياكل والنصوص إلى نظام قيم السلطة وثقافتها السياسية! مجال السيادة، في هذه الدولة، هو نفسه مجال السياسة والسلطة أو العكس: في النصوص، يقع الاعتراف، نظرياً، بالفصل بين السلط، لكن ذلك خلاف ما يجري واقعيّاً؛ فالقضاء ما زال يناضل من أجل نيل استقلاليته، والحكومات لا تزال محدودة السلطات وأشبه ما تكون ببلديات كبرى، أما المجالس النيابية، فأكثرها خرج من رحم إدارات وزارات الداخلية، ناهيك بمحدودية سلطة التشريع

---

(٥) تناولنا ذلك بالتفصيل في: عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مرائي الواقع، مدائح الأسطورة** (الدار البيضاء؛ بيروت: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١).

لديها[٦]. والأنكَى والأمَرّ أن السلطات إذ تتركز في مركز واحد من الدولة، ولدى نخبة ضيقة تزيد ضيقاً، وإذ تتهمَّش المؤسسات، على ما يعتريها من عيوب وعاهات خِلْقيَّة، وتُتْرك لأداء دورٍ طقوسيّ صوري، يتفاقم المنزع التسلطي في الدولة إلى حدودٍ تصبح فيها السياسة، بمعناها الحديث، مشهداً اجتماعياً مستحيلاً! الأمر الذي يفتحها على أنواع أخرى من المغالبة يهتز بها الاستقرار العام[٧].

ليس مستغرباً، إذاً، ومع هذا العُسْر في ميلاد دولة حديثة في مجتمعاتنا العربية، أن لا تستوي العلاقة بين الجيش، والسياسة والسلطة على قوامٍ صحيح؛ فحين لا تكون الدولة دولة قانون ومؤسسات، من يمنع الحاكم من أن يستعمل الجيش في الصراع السياسي ضد الشعب أو المعارضة؟ ومن يمنع الجيش من أن يتسلم السلطة ويدير دفة الحكم: مباشرة أو من وراء حجاب؟ وحين تنتفي الشرعية الديمقراطية ـ وهي الأُسُّ في الدولة الحديثة ـ منْ يقوى على وقفِ أحكام شرعية الأمر الواقع (شرعية التغلُّب في لغة الأقدمين)؟ ومن ذا الذي

(٦) نتحدث هنا عن الدولة العربية التي فيها دستور وبرلمان، وهي، على علّاتهما ـ غير تلك التي لم تنعم بعد بهذه «المنة»!

(٧) عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية**، ط ٢(بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠).

في مُكْنِه أن يمنع حلّ مشاكل السياسة بغير السياسة: بالانقلاب العسكري مثلاً؟

العلاقة المضطربة بين الجيش والسياسة ليست مصادفة سيئة في التاريخ المعاصر لمجتمعاتنا العربية، إذاً، بل إن هذه المجتمعات احْتَطَبَتْهَا من حقلٍ سياسي نمت كائناتُه بغير تنظيمٍ وعناية. وستبقى العلاقة إياها مضطربة، في المنظور من الآماد، حتى إشعار آخر: حتى نجاح حركة النهضة والتقدم في هذه المجتمعات في استيلاد دولةٍ حديثة.

٢ ـ ضعف الطبقة الوسطى في المجتمع العربي

من المفارقات المثيرة في التكوين الاجتماعي ـ الثقافي في المجتمع العربي الحديث والمعاصر، أن نموّ الطبقة الوسطى وتوسُّعَ امتدادها الاجتماعي، منذ ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته، لم يرافقه تعاظمٌ في دورها السياسي يناسب حجمها الاجتماعي وأهميتها الثقافية. من النافل القول، ابتداءً، إن ميلاد هذه الطبقة أتى في امتداد اتساع نطاق جغرافية الدولة، ومؤسساتها في النسيج الاجتماعي، كما في امتداد توسّع العلاقات الرأسمالية للإنتاج، وآثار ذلك التوسع في إنتاج نخب مهنية وإدارية مرتبطة بالنشاط الصناعي والتجاري الذي أطلقته تلك الرَّسْمَلَة في الحيّز الاقتصادي. غير أن طفرة

النموّ والتوسّع الكبرى، لهذه الطبقة الاجتماعية الحيوية، إنما حصلت في حقبة الاستقلال السياسي، وبخاصة في سياق قيام سلطة سياسية قومية المنزع، في عدّةٍ من البلدان العربية، صريحة التوجه نحو خيارٍ دولتيّ في السياسات التنموية والاقتصادية، الأمر الذي كرَّس مركزية الدولة في الاجتماع الوطني واحتياجاته، ووسَّع قاعدتها الاجتماعية (الطبقة الوسطى). وكان للانتعاش الاقتصادي والتجاري النسبي الذي وفرته برامج التنمية الوطنية (إنشاء صناعات كبرى ومتوسطة، بناء إدارة عصرية، التوسع في بناء المدارس والجامعات ومؤسسات الخدْمات العامة...)، أن رَفَعَ من معدَّل التزايد في حجم هذه الطبقة، وفي دورها الاجتماعي، إلى حدٍّ بدت فيه الدولة ـ المدارةُ من سلطة النخب الوطنية والقومية الجديدة ـ وكأنها دولة الطبقة الوسطى. ومع كل هذا التوسع المتعاظم في حيزها وحجمها الاجتماعيَّيْن، طبع دورها السياسيَّ ضَعْفٌ ملحوظ يدعو إلى التفكير، بمقدار ما يفسر الكثير من الحقائق في المشهد السياسي العربي لتلك الحقبة.

لعل أوضح مثال لضعف الطبقة الوسطى سياسيّاً ضعف مؤسساتها الحزبية وتنظيماتها السياسية. وهو ضعف يمكن ملاحظته من فقر قاعدتها الاجتماعية، كما من تشرذمها وصراعاتها الداخلية. كانت ثمة أحزاب

كبرى، من قبيل «حزب الوفد»، ذات قاعدة اجتماعية عريضة من الطبقة الوسطى، لكنها ما كانت أحزاباً للطبقة الوسطى، في برامجها وخياراتها السياسية والأيديولوجية، ولا في الانتماء الطبقي لقياداتها السياسية. كانت زعاماتُها من الباشاوات ومن شخصيات تنتمي إلى أوساط البرجوازية الكبرى الناشئة. نعم، جمع بين هذه القوى، على اختلاف منابتها وتفاوتها في الهرم الطبقي، النضال من أجل الاستقلال الوطني. وما دون ذلك، وفي نطاق الأهداف السياسية الداخلية، ما كان الجامع بينها ممكناً للتباين الكبير في المصالح. وحين نشأت أحزاب الطبقة الوسطى (الأحزاب القومية، والشيوعية، والإسلامية)، لم تكن من القوة بحيث تتناسب وحجم الطبقة الوسطى التي كانت رحمها الاجتماعية، فضلاً عن أنه شهدت ألواناً من التناقض بينها ما كان يمكنه إلا أن يزج بها في صراعات داخلية استنزافية، ومن ذلك، مثلاً، الصراعات بين القوميين والشيوعيين في سوريا والعراق، في الخمسينيات، والصراعات بين الإسلاميين والشيوعيين في مصر قبل الثورة... إلخ. وإذا أضيف إلى ذلك كله فساد الحياة السياسية «الليبرالية» في مصر الثلاثينيات والأربعينيات، وهشاشة التجربة الليبرالية في سورية، وامتناع الحياة السياسية الليبرالية في باقي البلدان العربية ـ ما عدا

لبنان ـ تبيَّن أن المناخ السياسي العام السائد ما كان يوفر للطبقة الوسطى دوراً سياسيّاً يناسب حجمها؛ وهو حين توفَّر، فقد توفَّر من خلال سلطة الدولة لا من خلال المجتمع والأحزاب!

بسبب الضعف السياسي للطبقة الوسطى وقواها المدنية وأحزابها، وبسبب حداثة عهد المجتمع العربي بالظاهرة الحزبية، ثم بسبب غياب مؤسسات اجتماعية حديثة ومنظمة، بدت المؤسسة العسكرية المؤسسة الأكثر تنظيماً وعقلانية وقوَّة في المجتمع العربي، والأقدر على إدارة شؤون الحكم الذي مزقته الصراعات الحزبية. ولما كانت الأوضاع قد تعفَّنَتْ كثيراً (وقد فضحتها حرب عام ١٩٤٨)، وحركة الاحتجاج الشعبي تصاعدت، وضرورات التغيير أزفت، فقد وجدتْ مؤسسةُ الجيش نفسها معنيَّة بالتدخل لوقف تدهورٍ سياسيّ واجتماعيّ متفاقم. وكان مما ساعدها في ذلك أنها شهدت حياة سياسية فيها، بدخول أعداد هائلة من الشباب المنتمي إلى الأحزاب القومية والشيوعية وحركة «الإخوان المسلمين»... إلخ[٨]، كانت تتفاعل مع الأحداث التي تجري على مقربة من الثكنات

(٨) ربما كان معتاداً أن «تنفتح» مؤسسة الجيش على التيارات السياسية الوافدة إليها من خارج (القومية والشيوعية والإسلامية). وكان ذلك، بخاصة، حال بلدان المشرق العربي. لكن تجربة تنظيم «الضباط الأحرار»، الذي أسسه جمال عبد الناصر، مختلفة؛ فهذا أول تنظيم سياسي قومي يتأسس من داخل الجيش ويفيض تأثيره على المحيط الاجتماعي والسياسي. وهو أول محاولة من =

والكليات الحربية والجبهات الحدودية. وفي سياق ذلك، كانت تنمو لديها فكرة الثورة على الوضع القائم. وها إنها، في غياب قوة الثورة أو القوة الثورية، تقدمت إلى مسرح السياسة كي تؤدي الدور الرئيس في المشهد، مستفيدة مما لديها من أدوات قوة لا يملكها غيرها في المجتمع.

٣ ـ غلبة المنزع الاستعجالي

ليس سرّاً أن الفكرة الانقلابية استبدت بالكثرة الكاثرة من الأحزاب والنخب القوية العربية، وارتبطت بها إلى حد بعيد. نعم، حصلت هناك انقلابات عسكرية رجعية عديدة؛ بعضها ضد نخب «وطنية» في السلطة، وبعضها الآخر لقطع الطريق على إمكانية الثورة الاجتماعية المدنية. غير أن معظم الانقلابات العسكرية التي جرت، قامت بها نخب من الجيش تنتمي إلى تنظيمات سياسية قومية[٩]، أو هي دبَّرَتها بتعلَّات أيديولوجية قومية، أو تحت عناوين سياسية قومية

= جيش عربي لتكوين أداة سياسية له. لا شك في أنه كان متفاعلاً مع أفكار «الإخوان المسلمين»؛ لكنه لم يكن تنظيماً إخوانياً، ناهيك بأنه سرعان ما سيتجاوز أطروحات «الإخوان المسلمين» بعد الثورة، وبخاصة بعد استلام عبد الناصر رئاسة الجمهورية في عام ١٩٥٤.

(٩) لفكرة أكثر تفصيلاً عن تطور الوعي القومي لدى النخب العسكرية، انظر: مجدي حماد، **العسكريون العرب وقضية الوحدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٦٥ ـ ١٢٤.

(الوحدة العربية، تحرير فلسطين، مواجهة الخطر الصهيوني..). بل هي تناسلت من بعضها بوتيرة من النمو والتسارع مخيفة، وكثيراً ما جرت داخل الفريق السياسي ـ العسكري الواحد وضدّ بعضه تحت عناوين متعددة كان التصحيحُ أَظْهرها جميعاً. أما النتيجة، ففقدان الاستقرار السياسي، وارتفاع درجة الرُّهاب (Phobie) في أوساط الطبقة السياسية الحاكمة، وانهيار الثقة بين أطرافها المتهيبة من تربص بعضها ببعضها، ثم ـ وهذا هو الأهم والأسوأ ـ تَضَخُّم هاجس الأمن ومعه التضخم المفرط لمؤسساته المادية، وما أقطعهُ النظامُ السياسي لهذه المؤسسات من سلطات مُرسلة أطلقت يدها في حياة المجتمع وتفاصيل يومياته!

بدأت ظاهرة الانقلابات العسكرية في الوطن العربي[١٠]، وبخاصة في التي قامت على الفكرة الوطنية والقومية، ثمرة عمل سياسي وتنظيمي كثيف للأحزاب القومية داخل القوات المسلحة بلغ مداه بكسب ولاء قطاعات واسعة من الضباط الكبار والمتوسطين، وتجنيدهم في مشروع التغيير السياسي باستعمال مؤسسات

---

(١٠) للتفاصيل في حالة المشرق العربي، انظر: غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦) ص ١٤٧ ـ ١٧٥.

الجيش. لكن الظاهرة اتسعت نطاقاً، بل تفاقمت، في امتداد احتداد الصراعات الحزبية، وما كان لها من إسقاطات على صعيد الجيش والسلطة العسكرية. هكذا انتقلنا من مشهد الانقلاب العسكري على سلطة مدنية، إلى مشهد الانقلاب العسكري على سلطةٍ أتت بانقلاب عسكري في دورة حلزونية لم تتوقف حتى وقف معها شعر المواطن الفاغر فاه أمام تدفق بيانات «الثورة» و«التصحيح» و«الخلاص» و«الانقاد»!

لماذا جرى هذا اللجوء المتزايد إلى أسلوب الانقلاب العسكري من قبل القوى القومية، وعمَّ ينطوي ذلك اللجوء إليه؟

لقد جرى، من **وجهٍ أول**، بسبب ضعف القوى الحزبية العربية ـ القومية تحديداً ـ وافتقارها إلى القاعدة الشعبية والحزبية المنظمة القابلة للصيرورة جيشاً مدنيّاً للثورة الاجتماعية أو للتغيير السياسي. وينتمي هذا الضعف السياسي، كما أسلفنا البيان، إلى ضعف الطبقة الوسطى. وهو، لذلك السبب، يمكن احتسابه في عداد الآثار المادية للتكوين الهش للمؤسسات السياسية والمدنية الحديثة، ومنها الأحزاب والمنظمات السياسية. غير أن المشكلة لم تكن نتيجة فعل هذا العامل البيو ـ سياسي، حصراً، بل هي تعبّر ـ من **وجه ثانٍ** ـ عن قصور في التفكير السياسي، لدى النخب الحزبية القومية

العربية، وعن خلل فادح في التوازن بين الأهداف والوسائل في خياراتها البرنامجية. وآيُ ذلك أنها انزلقت في تصور الثورة من عملية اجتماعية منظَّمة، تعكس توازناً جديداً في علاقات القوة والصراع، إلى محض عملية انقلابية يجري فيها انقضاضٌ خاطفٌ على السلطة، أو استيلاءٌ عليها بالعنف العسكري. ويرادف هذا الانزلاق انزلاقٌ آخر في فهم قوى الثورة من الشعب أو الجماهير، المنظمة في أطر العمل السياسي، إلى نخبة بلانكية محدودة تنوب عنه!

إن توسّل هذه الأحزاب بالمؤسَّسةَ العسكرية لإحداث التغيير السياسي والاجتماعي، أو لقلب نظام الحكم، ينطوي على قِصَر نَفَسٍ نضاليّ لديها، مثلما يُعبّر عن **مَنْزِعٍ استعجاليّ** حَكَمَ الرؤيةَ إلى الثورة والتغيير عندها. وبدلاً من أن تكرِّس دورها لتعبئة الشعب وتنظيم فاعلياته، وتطوير قدرته على انتزاع حقوقه، استعاضت من ذلك كله بالعسكر لاختصار طريق «الثورة»! والنتيجة: تحوَّلت الفكرة القومية من فكرة للأمَّة جمعاء إلى فكرة حزبية، بعملية اختزالية، تحتاج اليوم إلى نقدٍ شديد وجريء، ثم تحولت من فكرة حزبية (مدنية) إلى فكرة حزبية (عسكرية)، ومن فكرة مجتمعية إلى سلطة عسكرية، وما خفي أعظم! وعلينا اليوم أن نعترف أن الكثير من النقد الذي وُجِّه إلى الفكرة القومية، وإلى

الحركة القومية، وفي صلبه اتهامهما بأنهما تنطويان على محتوى تسلطي غير ديمقراطيّ، إنما كان بأثر النظم العسكرية التي أقامت شرعيتها على الفكرة القومية، وصادرت التعبير عنها والتمثيل لها، وقدمت للجمهور أسوأ صورة ممكنة عن المشروع القومي (فيما المشروع ذلك مما انحطت إليه السياسة السلطة بُرَاء)!

وليس في هذا النقد الذي نوجّهه إلى النزعة الاستعجالية في السياسة، المتوسِّلةِ الانقلاب العسكري بديلاً من الثورة، أو اختصاراً لطريقها، ما يفيد بأنه ينطبق أو يصدُق حصراً على القوميين، بل إنه يشمل غيرهم ممَّن أخذتهم النزعة ذاتها ـ وأخذت مجتمعاتهم ـ إلى المآل ذاته. فقد فعل الشيوعيون الشيء نفسه في السودان (في عام ١٩٧١)، وفي اليمن الديمقراطية (داخل «الجبهة القومية الموحدة» وداخل «الحزب الاشتراكي» بين بعضهم البعض)، وفعل التقدميون الجزائريون ذلك قبلهم (في انقلاب حزيران/ يونيو ١٩٦٥)، مثلما فعل ذلك بعدهم الإسلاميون في السودان. وهو ما يغري بالاستنتاج أن الخلل ما كان في رأي فريق سياسيّ واحد في الأمّة، بل شمل قواها كافة و- بالتالي ـ عبَّر عن **أزمة عميقة في وعي مسألة الثورة والتغيير** لدى النخب السياسية العربية، حيث وُلِدَ مفهوم الثورة في وعيها ذاك خديجاً غيرَ مكتملٍ أو ناضج.

تلكم أهم الأسباب التي تفسر حالة الاضطراب في العلاقة بين الجيش والسياسة والسلطة في الوطن العربي. وهي، مرة أخرى، حالة خاصة بدور الجيش في حقل السياسة الداخلية، ولا تنسحب أوضاعها أو أحكامها عليه باعتباره جيشاً وطنياً أو جيشاً منصرفاً إلى مهمة الدفاع عن الكيان الوطني (والقومي)؛ فهو، هنا، محطُّ إجماعٍ ومعقد آمالٍ عظام من الشعب والأمّة. وليس يغيِّر من هذا الشعور أنه راكم هزائم ونكسات عدة في الحروب التي خاضها؛ ذلك أن **الهزيمة الحقيقية الكبرى هي أن لا يقاتل**، وهي أن **يفرّط السياسيون في حقوق الوطن والأمّة من دون قتال**، وأن ينتزع العدو منهم على مائدة التفاوض ما لم ينتزعه من الجيش في ميدان القتال؛ وتلك حالنا والعياذ بالله في هذا الزمان! ثم إن تاريخ الجيش، في الوطن العربي المعاصر، ليس كلُّه تاريخ نكسات، حيث قيِّض له، في أكثر من منازلة، أن ينتصر، أو أن يُلْحِقَ - أقلّاً - أكبر الأذى بالعدوّ الخارجي(١١)، وأن يرغمه على أخذه في الحسبان(١٢).

---

(١١) في حرب الاستنزاف التي أطلقها عبد الناصر بعد الهزيمة مثلاً.

(١٢) على الرغم من الإرهاق الشديد الذي سببته عمليات المقاومة اللبنانية لـ «إسرائيل» - وما زالت تسببه حتى بعد الانكفاء الصهيوني عن الجنوب اللبناني - فإن العدو لا يستطيع الرد ضد سورية، لأنه يحسب لجيشها حساباً بكل بساطة، وليس لأنه يضع العامل الدولي في اعتباره: فالعامل هذا - بالأحرى - «في جيبه»!

وحتى حينما كان التوازن في الحرب مختلاً لصالح العدوّ، لم يستسلم وينسحب من المعركة، وإنما صمد واستبسل إلى أن تلقى الأمر من القيادة السياسية بوقف القتال. لقد قاتل الجيش المصري البريطانيين الفرنسيين والصهاينة بشجاعة في حرب السويس (عام ١٩٥٦)، على الرغم من عدم التكافؤ في القوى، وقاتل الجيش السوري بشجاعة في حربي ١٩٦٧ و١٩٨٢، وقاتل الجيش العراقي الغزاة الأطلسيين منذ عام ١٩٩١، واستبسلت الوحدات العسكرية المغربية والعراقية في مواجهة الجيش الإسرائيلي في حرب عام ١٩٧٣ وفي الدفاع عن الأراضي السورية والمصرية، وقدَّم الجيش الجزائري العون العسكري للجيوش العربية المقاتلة... إلخ، ولم تبخل هذه المؤسسة يوماً في تقديم أسخى التضحيات والبطولات كلّما دبّت الكرامة الوطنية والقومية في القرار السياسي العربي. وقوافل شهداء هذا الجيش في المعارك الوطنية والقومية تكفي وحدها لتشهد له.

نعم، لا يحتاج الجيش في البلدان العربية إلى شهادة من أحد على دوره الوطني والقومي حين يُدعى إلى أداء ذلك الدور دفاعاً عن الشعب والأمّة والسيادة (وهو دورٌ لم يكن موضوع هذه الدراسة، ولذلك ما جرى تسليط الضوء عليه)، إنما يحتاج إلى وقفة لتقويم

دورٍ سياسيّ داخلي انتدب نفسه للنهوض به في بعضٍ من البلدان العربية، وكان له من النتائج ما كان وما يكون أو قد يكون. والتقويم، الذي حاولناه، ما توخى مساساً بصورة هذه المؤسسة السيادية، بل تَوَخَّى، عكساً، الدفاع عن تلك الصورة وصونها من أدوار أخرى مستعارة تسيء إليها، أو تبعث على فقدان الثقة الجماعية فيها.

ربّ قائل إن الدراسة لم تأخذ في الاعتبار ـ حتى على صعيد هذه الوظيفة السياسية الداخلية للمؤسسة العسكرية من خلال السلطة ـ الأدوار الكبرى التي نهضت بها في مضمار عملية بناء الدولة والتنمية الاقتصادية والتحديث المادي. . . إلخ. ومع أن أحداً لا يشكك في أهمية ذلك الدور، في مجتمعاتٍ حديثةِ العهد بالاستقلال مثل المجتمعات العربية، ولا في المكاسب الكبيرة التي تحققت، في ظل حكم بعض النخب العسكرية، وبخاصة على صعيد البناء الاقتصادي، إلا أن «الآثار الجانبية» لذلك الدور كانت أضخم من أن تشفع لها تلك المكاسب أو تخفي عيوبها. وهل قليل أن يكون الثمن مصادرة حرية الناس، وإجبارهم على التعبير المحدود من داخل الأطر والمؤسسات التي توفرها السلطة وترضى عنها؟ هل قليل أن تُصبح السياسة ممنوعاً والمعارضة تآمُراً، والسلطةُ

حُرماً «مقدساً»، وحرية التعبير «عمالة» للأجنبي؟ هل قليل أن يُجْبَر عشرات الآلاف من المواطنين على الهجرة إلى المنافي لأن صدر السلطة لا يتسع لآرائهم، أو لحقهم في ممارسة حق دستوري بديهي ـ بل بدائي ـ من قبيل الحق في تكوين أحزاب أو إنشاء صحف؟ هل قليل أن يُحْكَمَ الناس بقانون الطوارئ وأن يُحَاكَموا في محاكم أمن الدولة أو في محاكم عسكرية، وأن لا يتمتعوا بالضمانات القانونية وبالحق في الدفاع؟ هل قليل أن يساق الناس إلى السجون لمجرد إبدائهم رأياً في شؤون تتصل بإدارة أمور معيشهم ومصيرهم، بينما حكومات الدول الكبرى تفتح السجلات المالية لهذه النظم أمام المحاسبة المدققة وتهين سيادتها وكرامتها؟ هل قليل أن يصبح حصول المواطن على جواز السفر امتيازاً لا حَقّاً، وأن يصبح حق التنقل والسفر لديه مقيَّداً؟ هل قليل أن يختفي المعارضون، وأن يبقى بعضهم في السجون لعقود؟ وهل قليل أن يتعرض المعتقلون للتعذيب وأن تُمْتَهَن أعراضُهم على أيدي الجلادين؟ وهل، وهل؟

أسئلة كثيرة لا ـ ولن ـ يرفعها أيُّ مكتسب يأتي من باب هذا الخيار؛ فالناس في البدء بشر، لهم حقوق وحريات، لا تقبل المساومة عليها، وليسوا بقراً يُعْلَفُون فَيُحْلَبُون. وإذا كانت آلة الحراسة والعقاب نشطة اليوم

في إخراس كل لسان، فللقمع دورة تكتمل. وبعدها لا يصح إلا الصحيح: هذا درس المعسكر «الاشتراكي» وأمريكا اللاتينية. ومن الأفضل اشتقاق العِبْرات قبل ذرف العبرات...

ليس صحيحاً أن وظيفة المؤسسة العسكرية إنمائية أو إنقاذية. إنها دفاعية فحسب. والتجربة أثبتت أن انصرافها عن دورها الطبيعي يعود عليها بنتائج عكسية. فـ «حين يقوم العسكر بأدوار لا تنسجم مع الوظيفة التي أُعدَّ من أجلها ـ وهي الدفاع عن حدود الدولة وحمايتها ـ أي حين يقوم بدور النموذج الإنمائي، ففي هذه الحالة تضعف عنده الروح العسكرية الصرف»[١٣]، وغالباً ما يكون مآل ذلك الانغماس في شؤون السياسة الداخلية الإعراض عن الشؤون الدفاعية، وأحياناً خسارة الحرب بشكل مفاجئ.

بقيَ، هنا، أن نشير إلى أن طريق الخروج من هذا النفق هي طريق النضال الديمقراطي السلمي: المدافع عن الحريات والحقوق، والانتقال المتدرج إلى حياة سياسية مدنية طبيعية، مدخلاً إلى حياة ديمقراطية مستقرة. ليست هناك وصفات سحرية لكفّ أذى هذا

---

(١٣) فؤاد إسحق الخوري، **العسكر والحكم في البلدان العربية**، بحوث اجتماعية (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٣٤.

الوضع ولن يُكْتَب تغييره من خلال الرهان على الصدام العنيف مع النظم القائمة، ومن خلال الرهان على ضغط القوى الأجنبية.

الرهان **الأول** يفتح الباب أمام مخاطر الحرب الأهلية (السودان والجزائر مثالاً)، أما الرهان **الثاني** فينتمي إلى نهج الخيانة الوطنية التي يعميها التناقض مع النظام عن رؤية تناقض الوطن مع العدوّ الخارجي.

الفصل الثاني

النظام السياسي العربي وأزمة الشرعية

أولاً: في الشرعية السياسية وإعادة إنتاجها

لا يملك أيّ نظامٍ سياسيّ أن يستغني عن حاجته إلى **الشرعية** حتى وإن كان نظاماً غيرَ شرعيّ - في عُرْفِ السياسة المدنية الحديثة - أي حائزاً السلطةَ من غير طريق الشرعية (الدستورية والديمقراطية). بل إنه، في هذه الحال من فقدانه شرعية الميلاد، يكون أدعى إلى تحصيل تلك الشرعية يعوّض بها ما يعتورهُ من نقص في التكوين. وفي الحالات كلها، أكانتِ النخبة الحاكمة وصلت إلى السلطة من طريق المؤسسات الدستورية وصناديق الاقتراع، أم عبر التوسُّل بأدوات الاستيلاء العسكري، أم من طريق ثورة شعبية قادتْها وصاغت شعاراتها وأدارت فصولَها إلى النهاية، فإن هذه النخبة لا تملك تثبيت أركان النظام السياسي وتأمين استقراره

واستمراره من دون توفير القدر الضروري من الشرعية السياسية التي تصنع له مقبولية لدى الناس، أي تجعله في أعينهم نظاماً شرعياً.

ليس في وسع القوة أن تصنع الشرعية[1] لنظام سياسيّ أو تفرضها فرضاً، إذْ ليس في شرعيات السياسة والسلطة في العالم المعاصر ما يمكن حسبانُه **شرعيةَ القوة**. فحين يقوم نظام سياسيّ بالقوة والاستيلاء، ويستمر متوسِّلاً القوة لإعادة إنتاج سلطانه وتثبيته، يضع نفسه في نطاق الأنظمة المجرَّدة من أسباب الشرعية. لا وصف يطابقه، في هذه الحال، سوى القول إنه نظام سياسي غير شرعي. ولا يغيّر من حقيقة عدم شرعيته أن لا تقاومه قوةٌ معارضة من المجتمع، أو أن يبدوَ الناسُ غيرَ مكترثين لتسلطه، غيرَ مستعدين لرفع صوت الاحتجاج عليه، ذلك أن معيار الشرعية لم يكن **دائماً** درجة التفاعل - الصراعي أو التوافقي - بين النظام السياسي الحاكم والمجتمع الذي تقع عليه سيطرته، لأن هذا المعيار غير دقيق دائماً[2]، كما أن اختبار شرعية

---

(١) فكرة عبَّر عنها جان جاك روسو، منذ قرنين ونصف، حيث قال: «القوة لا تصنع الحق». Jean- Jacques Rousseau, *Du contrat social*, présentation par Pierre Burgelin (Paris: Flammarion, 1992), p. 33.

(٢) من مظاهر عدم دقّته أن المجتمعات التي تعاني وطأة حكم المستبدّين هي التي تنجب ظواهر تبدو شاذة من قبيل عبادة الطغاة وتقديس الحكام... إلخ.

نظامٍ سياسيّ من هذا النوع في مختبر فاعليات المجتمع الاعتراضية قد يأخذ وقتاً طويلاً قبل أن تتبيَّن نتائجُه، وبخاصة حينما يجنح لممارسة عنفٍ أعمى للتعويض عن فقدان الشرعية.

قد يُذْعِن مجتمعٌ لإرادة القوة العمياء التي يمارسها نظامٌ يفتقر إلى الشرعية. لكنه الإذعان (الاضطراري) الذي يُدين النظامَ إياه أكثر مما يمثل علامةَ رضاً وقَبول. أما حين يكون انتهاك الشرعية فظاًّ من قِبل نظامٍ سياسيٍّ مسكونٍ بفكرة القوة، فإن مختبر قياس الشرعية الاجتماعيّ والسياسيّ يفسد أكثر. ذلك أنه كلما وَصَل الانتهاك إلى تخريب الحياة السياسية ومؤسساتها وتبديد مصادرها ومواردها المدنية، على نحو ما تفعل الأنظمة القمعية، تجفّ مياه السياسة فلا يعود ممكناً قياس درجة الصفاء والتلوث والحرارة والبرودة فيها، فيكون على التحليل البحث عن أقيسة أخرى استثنائية من طريق رصد أشكال أخرى من الحَرَاك الاجتماعي **غير سياسية**. ماذا تكون الصراعات الدينية والطائفية والمذهبية والعصبوية غير هذا التصريف الآخر المختلف للسياسة بوسائل غير سياسية؟

إذا أمكن تقديم تعريفٍ أوّليّ لمعنى شرعيةِ نظامٍ سياسيّ ما، فإن مثل هذا التعريف ينبغي ألّا يَلْحَظ

الدلالة العامّة للشرعية فحسب، وإنما من المناسب أن يلْحظ حالات جزئية من حالات السياسة يتحقق فيها بعضُ وجوه الشرعية من دون اكتمالٍ، أو قُل من دون أن يكتمل معنى الشرعية بسبب تعطيل وجوهٍ أخرى منها. وهذا استدراكٌ يُصْرَف لملاحظة ما في مفهوم الشرعية من **نسبية** لا يَحْسُن بالتحليل تجاهُلُها. إذا عرَّفنا شرعيةَ نظامٍ ما بأنها ـ مثلاً ـ **مقبوليةُ** هذا النظام اجتماعيّاً أو لدى المجتمع الذي قام فيه، فإن مفهوم المقبولية عينَه يضع نفسه أمام الاستفهام: ما حدود تلك المقبولية؟ ما معيارها؟ كيف تقاس؟ هل وراء المقبولية نموذجية تتحدد بها ماهيتها فلا تكون إلّا على مثالها المرجعي؟

من المُسلَّم به أن نظاماً سياسيّاً قام بالانتخاب الحُرِّ والنزيه يتمتع بمقبولية ابتدائية صنعها رضا قسمٍ من الشعب الناخب وتحوَّل ـ بالتَّبِعَةِ ـ إلى رضاً جماعي (إن كان الأمر يتعلق بمجتمع تحكمه قواعد الحياة الديمقراطية). ومن المسلَّم به أن مقبولية هذا النظام تَعْظُم وتَكْبُر كلما جنحت سياستُه نحو تحقيق ما يشهره في الناس برامجَ ووعوداً. وهي تصبح، بكل تأكيد، أعظم لو تَمَسَّك بالقانون وحَمَى الحقوق والحريات وراكم إنجازات التنمية والتقدم. ولكن، ماذا لو أن هذا النظام السياسي لم ينشأ عن اقتراعٍ واختيار حُرّ؟ ماذا لو أتى في سياق تحقيق مطلب الاستقلال الوطني وكانتِ النخبةُ

الحاكمة عينُها مَن قادَ ـ أو ساهم في قيادة ـ معركة التحرر الوطني؟ وماذا لو أن هذا النظام نشأ عن ثورة شعبية شاركت نخبتُه في قيادتها؟ وماذا لو أتى بالانقلاب محمولاً على عاصفة من الوعود الوطنية والقومية والتنموية؟ وفي سائر هذه الحالات التي ذكرنا: ماذا لو أن هذه الأنواع من الأنظمة، غير الخارجة من أحشاء الشرعية الديمقراطية، تمتعت فعلاً بقدرٍ ما من المقبولية الاجتماعية والشعبية. ألا يوفّر لها ذلك قدراً من الشرعية؟

غير أنه إذا كان في الوسع إعادة إدراك معنى الشرعية على نحوٍ أشمل من معناهُ الضّيق الذي يقترن فيه ـ في العادة ـ مع معنى الشرعية الديمقراطية (الاقتراعية)، أي على نحوٍ يَلْحَظ مطالب اجتماعية أخرى غير الديمقراطية والحريات حصراً (التنمية، الأمن الوطني والسيادة، تحرير الأرض، الوحدة الوطنية أو القومية...)، فإن المشكلة تبدأ من هذا المدخل بالذات، أعني من تعريف الشرعية. ذلك أن ما من نظامٍ سياسيّ في العالم الحديث لا يسعى في أن يستحصلَ لنفسه شرعيةً تضمن له المقبولية وتبرّر وجوده لدى المجتمع والناس، وإلّا فإنه يغامر بوضع نفسه موضع اعتراض عام ويطرح الاستفهام عريضاً على سبب القيام والاستيلاء (وبخاصة حينما يتوسل إلى ذلك بالقوة). ولمّا كانت طريق النُّظُم إلى شَرْعَنَةِ نفسها أو إشهار الدليل

على شرعيتها إنما هي إعلان النية والعزم على جَبْه أكثر التحديات التي تعترض مجتمعاً ما (التأخر، الفقر، الاحتلال، التجزئة...)، فإن السؤال الجدير بالتحليل هو: هل البرامج المعلنة تكفي وحدها لقياس تلك الشرعية أو منْحها أو حجْبَها؟

من النافل القول إن الجواب البديهي هو أن المُعْلَن لا يكفي، وأنه ليس أداةَ القياس المناسبة للشرعية، وأن التجربة وحدها تقطع بالحكم إيجاباً أو سلباً على شرعيةِ نظامٍ سياسيّ. ولكن، ماذا لو أن الشعارات فعلت فعلها السِّحري في الناس قبل ـ أو حتى من دون ـ أن يتحقق منها الكثير أو القليل؟

هذا ليس سؤالاً فرضيّاً، وإنما يُبْنى على مقتضى وقائع وسابقات في الاجتماع السياسي المعاصر. هل ننسى أن تلك الشعارات والوعود، في مجتمعات الاقتراع الديمقراطي، هي التي تأخذ نخبة سياسيةً إلى السلطة حتى من دون أن يحصل للناخبين يقينٌ قاطع بأنها ستجد طريقها إلى التحقق؟ هل ننسى أن أنظمةً قامت واستمرت تَعِدُ وتتقن صوغ الشعارات وبرمجة الأهداف من دون أن تنجز شيئاً ذا بال و ـ هذا الأهم ـ من دون أن تشهد نزيفاً في شعبيتها؟

* * *

يأخذنا هذا السؤال والملاحظة التي سجَّلنا أعلاه إلى التماس محاولةٍ لتفسير ظاهرةِ مقبوليةِ نظامٍ سياسيٍّ ما من دون حصول ما يعزّزها - بل يؤسّسها - من إنجازات من طريق افتراضِ دورٍ حاسمٍ **للأيديولوجيا**، والممارسة اللاأيديولوجية، في صناعةِ أنصبةٍ لتلك الشرعية وصُوَرٍ لها. لهذا الافتراض ما يبرّره؛ وأكثرُ ما يبرّرُهُ أن تجارب السياسة والسلطة في التاريخ المعاصر أقامت دليلاً على الأثر الحاسم الذي نهضت به الفاعليات والمؤسسات اللاأيديولوجية في مجال شرعية سياسات ونخب وأفكار كبرى في السلطة وتحصين سلطان القائمين عليها حتى وإن كان رصيد مكتسباتهم من الإنجاز متواضع.

ما الذي يصنع للأيديولوجيا هذا الأثر السحري؟

تعادل الأيديولوجيا، أحياناً، الطوبى (= اليوتوبيا). لكنها لا تتبدَّى كذلك عند مَنْ يتملَّكه تأثيرُها. وكما تجهّز الطوبى - منظوراً إليها كحلمٍ ممكنٍ وإنْ مؤجَّل - مخاييل الناس بأمَلِ تحقُّق وعدٍ إنساني، كذلك تجهّز الأيديولوجيا مخاييلهم بذلك الأمل. ولكن، حيثما أمكن للإنسان أن يكتشف - عند حدٍّ من سلطة الواقع في وعيه - استحالة تحقُّق الطوبى، قد يتعذَّر عليه إدراك الامتناع الأيديولوجي أو الامتناع الذي ينطوي عليه

الوعد الأيديولوجي. وما هذا التعذُّر بشيء آخر سوى لأن من استراتيجيات الفاعلية الأيديولوجية ليس تغليط الوعي فحسب وحَمْل الممتنع على وجه الإمكان فحسب، وإنما أيضاً ـ وأساساً ـ القدرة على تبرير الواقع القائم واسْتِبْدَاهِ أوضاعه في وعي المحكومين بأثر الأيديولوجيا. لا عجب، إذاً، إن كان أكثر المسحورين بمفعول الوعد الأيديولوجي، المقيَّدين بسلاسل انتظاراته، هم أنفسُهم الأكثر استعداداً لتصديق التبرير الأيديولوجي ورفع روايته إلى مرتبة الحقيقة المطلقة. يميل المسكون بالدعاية الأيديولوجية الثورية ـ مثلاً ـ إلى تصديق الوعد الاشتراكي أو القومي الوحدوي الذي تَبُثُّه نخبة سياسية (حاكمة أو غير حاكمة). لا يسائل منطلقات الفكرة التي تبثُّها هذه النخبة، ولا يفكر فيها على وجهيْ الإمكان والاحتمال، وإنما يسلّم سلفاً بأنها إلى التحقق آيلة من دون ريب. وحين تَعْسُر أو تمتنع، لا يجد حرجاً في أن يزدرد ـ على نحو من اليُسْر ـ مبررات الإخفاق الأيديولوجية: العدو الخارجي، الثورة المضادة، ميزان القوى النابذ... إلخ.

هذا المفعول السحري ماهويٌّ في الأيديولوجيا، وهو عيْنُ قوتها وتأثيرها العميق في من يقع وعيُهُم تحت وطأة سلطانها المخدِّر. إنها فاعلية «فكرية» (خِطَابية) تتوجّه إلى الوجدان الشقيّ وتخاطب انتظاراته بلغة

«مَهْدَوية» خلاصية. تُجَيِّشه وترفع من معدَّل إيمانيته. وهي، في المقابل، تَشُلُّ حاسَّة العقل والإعقال والنقد، فتأخذ الإدراك إلى الاستسلام. وفي هذا الباب لا فرق بين أيديولوجيا ثورية وأيديولوجيا محافظة، فمفعولهما في من تقع عليه واحد.

لا تملك سلطةٌ سياسة أن تفرض هيمنتها وتشتغل من دون استثمارٍ منظّمٍ لهذا المورد الحيويّ الذي تمثّله الأيديولوجيا. لا تكفي أجهزة القمع المادي (الشرطة، القانون، المؤسسات السجنية...) وحدها لِتُسْعِفَ نظاماً سياسيّاً بالبقاء والاستقرار والتمكن من إدارة السيطرة السياسية كما علّمنا مفهوم الهيمنة (Hégémonie) عند غرامشي[٣]، لا بدّ لأجهزة الدولة الأيديولوجية ـ كما يسميها ألتوسير[٤] ـ من أن تنهض بدور الهيمنة بدلاً من أجهزة القمع التي يكلّف استعمالُهَا كثيراً مَن يستعملها. بل إن ما تستطيعه الأجهزة السياسية والنقابية والدينية والتعليمية والثقافية والإعلامية من صناعة وعيٍ جمعيّ متصالح مع قيم النظام السياسي، ومن تكييف وتطبيع له مع الواقع لا تقْوى عليه أجهزة العنف المادي. وليس معنى ذلك أن فعل الأيديولوجيا ليس، بالضرورة، فعْلَ

---

(٣) راجــع فــي هــذا: Antonio Gramsci, *GRAMSCI dans le texte* (Paris: Gallimard, 1970)

(٤) Louis ALthusser, *Positions* (Paris: Editions sociales, 1976).

عنف، إنه هو أيضاً كالأول كذلك. لكنه عنفٌ مخمليّ **رمزي** دون العنف الفيزيقي قسوةً وحِدَّة حتى لَأَنَّه قد لا يُلْحَظ أو يُلْمَس.

الأهمّ، في مضمار بيان الفارق بين العنفين ونظام اشتغال (Fonctionnement) كلٍّ من الجهازين (القمعي والأيديولوجي)، أن وظيفة الفاعلية الأيديولوجية في **تصنيع** الشرعية السياسية أبلغُ أثراً من وظيفة أجهزة العنف، حتى لا نقول إن استعمال الأخيرة قصد تحصيل الشرعية إنما يرتدُّ على الهدف فينال من الشرعية، وقد يُحْدث فيها شرخاً لا يُرْأَب كما تَدُلُّنا على ذلك تجارب النظم السياسية التي جرَّبَتْ أن تُشَرْعِنَ نفسها بالقوة والعنف والإرهاب. وهي وظيفةٌ تُؤَدَّى على نحويْن وفي مرحلتيْن: على نَحْوٍ **تبشيري دَعَويّ** في مرحلة قيام النظام السياسي، وفيه تنصرف إلى تلميع صورته وتظهير مشروعه السياسي «الخلاصي» والإنقاذي قصد تأليف جمهوره وقاعدته وتكريس شرعيته، ثم على نحوٍ **تبريري** في مرحلة سلطانه، وبخاصة في اللحظة التي تتبيَّن فيها حدودُ قدرته على الإنجاز أو ينكشف فيها عجزُه، وفيه تنصرف إلى التماس الأعذار له من طريق بيان العوائق والمؤامرات التي تطوّق مشروعه قصد تحشيد الجمهور دفاعاً عنه وعن مشروعه الذي يتوجس منه الأعداء ـ الداخليون والخارجيون خيفة.

حين يعجز نظامٌ سياسيٌّ ما عن تجديد شرعيته من طريق مراكمة الإنجازات وتقديم الأجوبة السياسية الناجعة عن مشكلات المجتمع، وحين تدخل شرعيتُه طورَ أزمتها، يعود للأيديولوجيا أمر **إعادة إنتاج** تلك الشرعية. غير أن إعادة إنتاج الشرعية، وإنْ أمكنها أن تستمر وتنتظم وتُحْرز نجاحاتٍ ملموسةً، لها تاريخ صلاحية لا تملك أن تتخطاه من دون أن تَفْسد. ذلك أنها، عند عتبة ما من التطور، تجد نفسها وقد دخلت في طورِ أزمةٍ تُعْجِزُها عن الاشتغال المنتظم ـ على نحو ما سنرى لاحقاً ـ لتخرج معها أزمة الشرعية من طورها الصامت إلى لحظتها العلنية.

سنقارب ظاهرة أزمة الشرعية التي تستفحل في بنية النظام السياسيّ العربي اليوم ـ ومنذ زمن ـ وتستبد بنظام اشتغاله، ونطالع وجوه إفصاحها السياسي والاجتماعي عن نفسها منذ عقد التسعينيات الأخير (على أقل تقدير زمنيّ)، وظاهراتها المثيرة والمخيفة، محاولين تفسير الأسباب والعوامل التي تولِّدها كأزمة وتأخذها إلى التعبير عن نفسها على هذا النحو الذي تَعْرِض فيه نفسَها. غير أن تحليل أزمة الشرعية يفترض ـ بَدَاءَةً ـ تحديد نصابها وشكلها كشرعية وبيان مصادرها في النظام العربي لاتصال طبيعة الأزمة بطبيعة التكوين.

ثانياً: النظام السياسي العربي ومصادر الشرعية

ميَّز ماكس فيبر[(٥)] بين **ثلاثة أنماط** من الشرعية ينهض كلٌّ منها على أساسٍ مختلف: **الشرعية التقليدية**، **والشرعية الكاريزمية**، **والشرعية العقلانية**. تنهل **الأولى** من ثقل مواريث التقاليد وسلطانها في وجدان الناس الجاري مجرى العادة والمألوف، وأحياناً، المحترم أو المسَلَّم به. وتلك حال الشرعية التي تقوم عليها السلطة **البطريركية** (= الأبوية بمعانيها وأنواعها كافة): سلطة الأمير والشيخ... إلخ، وتنهل **الثانية** من مخزون المهابة والمكانة الاعتبارية التي يشغلها **الزعيم** الملهم في وجدان أتباعه، ومن الاعتقاد الجمْعيّ بقدرته على اجتراح الخلاص. وتلك حال الشرعية التي يقوم عليها سلطان النبيّ والوليّ والزعيم الوطني والقومي... إلخ. أما **الثالثة**، فتنهل من سلطة القانون في وعي مجتمع يعقل معنى السياسة. وتلك حال الشرعية الدستورية والديمقراطية حيث تقوم المؤسسات والقوانين، تعبيراً عن **الإرادة العامة**، مقام التقاليد الموروثة والزعماء الملهمين.

من النافل القول إن تصنيف فيبر لأنواع الشرعية هذه نظريّ وعام، وإنْ لم يكن بعيداً تماماً من واقع

(٥) Max Weber, *Le savant et le politique* (Paris: Plon, 1959), pp. 126-127.

التجربة التاريخية. كما أن الحدود بينها ليست مقفَلة إلى درجة التمايز الكليّ، بل إن التداخل بين نمطين ـ أو أساسيْن ـ من الشرعية كثيراً ما حَصَل وطَبَعَ تجربة السلطة في بلدان عديدة من العالم. وفي محاولة مقاربتنا موضوع مصادر الشرعية في الدولة العربية المعاصرة الراهنة، سنأخذ في الحسبان **أمريْن** متلازميْن في الطبيعة، منفصلين متعاقبين في المنهج والعرض: **أولهما** أن التنميط الفيبري، وعلى إجرائيته التحليلية الغنية، لا ينطبق كامل الانطباق على خريطة توزيع الشرعية في البلدان العربية اليوم. فإلى أن النمط الثاني (= الكاريزمي) لم يعد موجوداً منذ رحيل عبد الناصر[٦]، يَعْسُر تماماً الحديث، بكثيرٍ أو قليل من الاطمئنان، عن النمط الثالث (الشرعية العقلانية والقانونية: الدستورية والديمقراطية) على ما في هذه البلدان من دساتير وانتخابات! **وثانيهما** أن التداخل بين بعض تلك الشرعيات سمةٌ غالبة في الدولة العربية المعاصرة وتزيد من منسوب الهلاميّة والالتباس فيها. لذلك، سنلجأ إلى تصنيف آخر غير بعيد، تماماً، من التصنيف الفيبري

(٦) كان لبعض القادة والزعماء العرب، بعد عبد الناصر، نصيب من الكاريزما مثل صدّام حسين وياسر عرفات وحافظ الأسد والحبيب بورقيبة. غير أن المهابة الكاريزمية التي كانَتْها شخصية عبد الناصر كانت استثنائية في التاريخ العربي الحديث وما ضارعتْها في القوة والنفوذ والتأثير مهابة أحد. وهي استمرت إلى ما بعد رحيله ولا تزال.

فنتحدث عن ثلاثة أنماط من الشرعية: **الشرعية التقليدية**، و**الشرعية «الثورية»**، و**الشرعية «الدستورية»**، مع الانتباه إلى نسبية المفاهيم المستعملة لوصف بعض تلك الشرعيات مثل «الثورة» و«الدستور»(*).

١ ـ الشرعية التقليدية

وهي تستند إلى **مصادر دينية أو عصبوية** غالبة (قبلية، عشائرية، عائلية) أو إلى مبدأ الغلبة والاستيلاء. ومنها الشرعية القائمة على دعوى الحكم بمقضى المرجعية الدينية كأساس للسلطة كما في نظام إمارة المؤمنين في المغرب، ونظام العمل بمقتضيات الشريعة وأحكامها في المملكة العربية السعودية والسودان. ومنها الشرعية القائمة على النسب الشريف للأسرة المالكة كما في المغرب والأردن، أو القائمة على المذهب كما في سلطنة عُمان المستندة إلى مذهب الإباضية. ومنها ـ ثانياً ـ الشرعية القائمة على عصبية القبيلة والعشيرة والعائلة حيث عصبيةٌ غالبَة تَحْكُم إمّا بقاعدةٍ عصبوية ضيقة أو بقاعدة حلفِ عصبيات أوسع من القبيلة أو العشيرة الواحدة. ونجد تجسيداً لهذا النوع الثاني من الشرعية التقليدية في دول الجزيرة والخليج العربي كافة، واليمن، وموريتانيا، والصومال. كما أن منها عصبية

(*) لذلك وضعنا تلك الشرعيات بين مزدوجين.

الطائفة وما ينجم عن النظام السياسي القائم عليها من أشكالٍ من توزيع السلطة على مقتضى المُحَاصَصَة الطائفية كما في لبنان والعراق ما بعد انهيار الدولة الوطنية وسودان المهدية والختمية قبل انقلاب العسكر على السلطة في عام ١٩٨٩. ثم إن منها ـ ثالثاً ـ شرعية الغلب والاستيلاء، وهي شرعية القوة المجرّدة التي تفرضها قوة عسكرية منظمة كما هي الحال في الدول التي تحكمها نخب عسكرية استحوذت على سلطة الدولة بالانقلاب كما في ليبيا والسودان وموريتانيا.

نسمي هذه الشرعية تقليدية لأنها مألوفة ومتكررة في تاريخ قيام الدول في العالم العربي ـ الإسلامي منذ العهد الوسيط. إذ الدولةُ في التحليل الخلدوني، على نحو ما كان عليه أمرُها في تاريخ الإسلام، إنما قامت واستمرت ودالتْ بمتقضى الغلبة والاستيلاء المستنِديْن إلى عصبية، أو بمتضى دعوة دينية يُعْتَصَب لها اعتصاباً، أو بهما معاً مجتمعتيْن. وليس من شكّ في أن كثيراً من أسس ذلك القيام والاستواء مستمرٌّ حتى يوم الناس هذا، وإن تكيفت دينامياتُه وأشكالُهُ مع متغيرات السياسة والاجتماع.

٢ ـ الشرعية «الثورية»

وهي تستند إلى **رصيد المكتسبات الاجتماعية والسياسية** التي أنجزتْها نُظُمٌ سياسية وصلت إلى السلطة

باسم الثورة على أوضاع سابقة متعفنة، أو تستند إلى رصيدٍ من الدعاوى الأيديولوجية الكثيفة الناجحة في إلهاب مشاعر الجمهور وتجييشه وترسيخ الشعور لديه بقدرة «الثورة» على تحقيق التقدم والتغيير. إن فكرة الثورة، وما تعنيه هذه العبارة من آمال عِظَام في تحويل شروط الحياة الاجتماعية، هي ما أسَّس لهذا النوع الثاني من الشرعية السياسية التي قامت عليها سلطة نخب الطبقة الوسطى الصاعدة في أكثر من بلد عربي في فجر عقد الخمسينيات من القرن العشرين الماضي وكانت السلطة الناصرية تعبيرها الأشدّ تمثيلاً وكثافةً. وإذا كان شبيه هذه السلطة قد قام في سوريا والعراق، بقيادة «حزب البعث»، وتكرَّر ـ على نحوٍ كاريكاتوري ـ في ليبيا وفي سودان جعفر النميري، فإن القاسم المشترك في الأسلوب بين هذه السُلَط كلها ـ التي انتهلت من الشرعية الثورية ـ أنها قامت من طريق الاستيلاء العسكري على السلطة، الأمر الذي يثير علامات استفهام على محتواها «الثوري»، وعلى شرعية وصف شرعيتها بالشرعية الثورية(*).

وثمة شكلٌ ثانٍ للشرعية الثورية مثَّلَتْه تجارب

(*) من النافل القول إن التعميم هنا غير جائز. فالتحوّلات العميقة التي أحدثتها السلطة الناصرية في مصر على صعيد التنمية الاقتصادية والاجتماعية لا يمكن مقارنتها بما حصل في «جماهيرية» ليبيا. وتجربة الدولة الوطنية في عراق البعث لا يمكن مقارنتها بسودان نميري...

النخب التي قادت معركة التحرر الوطني ضدّ الاحتلال الأجنبي ووصلت بها إلى حيازة الاستقلال الوطني، وتلك ـ مثلاً ـ حال جزائر «جبهة التحرير الوطني»، وتونس «حزب الدستور»، ويَمَن «الجبهة القومية» في الجنوب، وإلى حدٍّ ما ـ السلطة الفلسطينية عند نشأتها في عام ١٩٩٤ في أعقاب الثورة المسلحة والانتفاضة والمفاوضات. فلقد بدتِ النظم التي قامت على قاعدة تاريخ الكفاح الوطني الذي قادتْه أحزابُها وجبهاتُها متمتعة بقدرٍ هائل من الشرعية الجديدة التي لا تستند إلى دين أو عصبيةٍ وإنما إلى إنجاز وطني يُعْقد عليه إجماعٌ عامّ يؤسِّس لمقبولية النظام الجديد. وذلك أيضاً ما يصْدق على شرعية نخب الثورة، بخاصة في مصر والعراق وسوريا.

٣ ـ الشرعية «الدستورية»

تستند نظريّاً إلى فكرة قيام السلطة على مقتضى القانون الأساسي للدولة وتداولها بالانتخابات بما في ذلك منصب رئيس الدولة. إن المبدأ الذي يؤسّس هذا النمط الثالث «الحديث» للشرعية هو أن «الشعب مصدر السلطة»، وأن شرعية ممارستها من قِبل نخبة حاكمة إنما مأتاها من الشعب الذي يفوّض تلك النخبة ـ بإرادته «الحرة» ـ القيام على أمرها. وثمة نوعان من

هذه الشرعية «الدستورية» في الوطن العربي: شرعية «دستورية» للنظم الجمهورية التي يُتَدَاول فيها منصب رئيس الجمهورية، وشرعية «دستورية» في قسم كبير من الدول العربية ـ ضمنه أنظمة ملكية وأميرية ـ يعرف حياة تمثيلية منتظمة تنشأ عنها برلمانات وأحياناً حكومات تمثّل التوازن النيابي، وتعلن فيه الدولة ـ في حالة الملكيات ـ أنها محكومة بنظام الملكية الدستورية.

في النوع الأول (= الجمهوري)، نشهد شكلاً ما من التداول على منصب رئاسة الجمهورية في تسعٍ من الدول العربية: لبنان والجزائر ومصر والعراق وسوريا واليمن وتونس والسودان وموريتانيا. وقد يحصل هذا التداول بعد ولاية رئاسية واحدة أو ممدَّدة كما في حالة لبنان، أو بعد ولايات عديدة مفتوحة على ما شاء الله من الأرقام كما في مصر واليمن وتونس والسودان والجزائر. لكن تقلُّد منصب الرئاسة يخضع، مع ذلك، لشكليات الدستور والمواعيد الانتخابية وإن لم يكن يحترم قاعدة التنافس إلّا في بعضٍ قليل من البلدان (اليمن، الجزائر، موريتانيا)، وعلى نحوٍ تبدو فيه انتخابات المرشح للرئاسة (وهو عينُه الرئيس) وكأنها مبايعة جديدة له !. ونشهد في النوع الثاني أنظمة ملكية (المغرب، والأردن) وأميرية (الكويت، البحرين) وجمهورية (لبنان، مصر، الجزائر، وموريتانيا، تونس،

اليمن، السودان، العراق، سوريا) تنظّم انتخابات وتعرف برلمانات وتُقِرّ نظام التعددية السياسية (المغرب، لبنان، مصر، الجزائر، اليمن، موريتانيا) وحرية الرأي والتعبير والصحافة(*) (لبنان، المغرب، مصر، الكويت، اليمن، الجزائر، موريتانيا، الأردن). أما البعض القليل منها، فيعرف تشكيل حكومات على قاعدة الأكثرية التمثيلية في البرلمانات (المغرب، الكويت، الجزائر، الأردن، موريتانيا).

لا يَزال هذا النوع من الشرعية ملتبس الشخصية والطبيعة بسبب تكوينه الهجين ـ كما سنلاحظ في ما بعد ـ وتلبُّس علاقات التقليد به، وصورية القيم السياسية الحديثة فيه (الدستور، التعددية، الديمقراطية، استقلال القضاء، حرية الرأي، سلطة القانون...) وضَعف التراكم السياسي فيه بل فقره وتراجعه باستمرار، الأمر الذي يبرّر إبداء التحفظ الشديد على وصف شرعيته بالحديثة أو الدستورية.

* * *

ليس التمييز والتمايز قاطعيْن بين هذه الأنماط

(*) يضاف إليها ـ من خارج هذه المنظومة ـ في موضوع حرية الصحافة: الإمارات العربية المتحدة، سلطنة عُمان، قطر.

الثلاثة من الشرعية التي عرضنا، بل كثيراً ما يكون الاختلاط[٧] والتداخل بينها قائماً، وهو الغالب على حالتها في البلدان العربية المعاصرة. إذ قد يقوم نظامٌ على الشرعية الدينية مثل النظام المغربي في الوقت عينِه الذي تشكل الشرعية الدستورية الحديثة بعض مصادر شرعيته. وقد يقوم نظام على الشرعية الحديثة، مثل النظام اللبناني، في الوقت نفسه الذي ينهل من النظام العصبوي (= الطائفي) التقليدي. وقد يقوم نظام على الشرعية «الثورية» فيما هو ينهل من الشرعية التقليدية مثل النظام الليبي، وقِسْ على ذلك من الحالات. وما هذا **التداخل التلفيقي** بين أنواع متباينة ـ بل متعارضة ـ من الشرعيات سوى وجه من وجوه **أزمة التكوين السياسي**. لكن هذه الأزمة البنيوية التي أمكَنَ لانفجارِهَا أن يتأجل لأسباب عملية وأيديولوجية عدة فترات طويلة، لا تلبث أن تبلغ من التراكم حدّاً لا يعود ممكناً معه تفادي اندلاعها. على أن هذا الاندلاع لا يقود حتماً إلى تغييرٍ حاسم في منظومته الشرعية، وإنما قد يأخذ الأزمة تلك إلى مزيد من التفاقم والاستفحال فاتحاً المستقبل السياسي والاجتماعي على المجهول.

---

(٧) راجع في هذا: سعد الدين إبراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» **المستقبل العربي**، العدد ٦٢ (نيسان/ أبريل ١٩٨٤)، ص ٩٦.

ثالثاً: في أزمة الشرعية السياسية

أشرنا إلى أن هذه الأزمة من طبيعة بنيوية وتكوينية. والقصد أن نقول إن كيان الدولة «الحديثة» في الوطن العربي ما نشأ تكويناً عن اجتماع مدنيّ وسياسيّ متماسك ومندمج، أي ما كانت علاقات الاندماج الاجتماعي من ديناميات تكوينه. لذلك أتى كيانُ الدولة على مثال اجتماعها الأهلي عصبويّاً[8]، فكان لعلاقات هذا الاجتماع الانشطارية عظيم الأثر في صوغ «مجال سياسي» تقليدي[9]، وفي امتناع الحداثة أفقاً لتطور كيان الدولة. ولسنا نبغي ـ هنا ـ العودة بموضوع أزمة الشرعية إلى «الجذور»، إلى التكوين، وإنما نريد التنبيه على **تاريخية** تلك الأزمة **وبنيويتها** في الآن نفسِه لئلا تُقْرَأ ظاهراتُها وكأنها محض مصادفة سيئة في سيرة النظام السياسي العربي كان يمكن الازورار عنها من دون تغييرٍ شامل في بنية الدولة والسلطة. لكن ما يعنينا الآن هو أن نطالع **مسألتين** مترابطتين في ظاهرة أزمة الشرعية: **أولاهُما** كيف أمكن لهذه الأزمة أن تتأجّل

---

(٨) يراجع رأينا بالتفصيل في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨).

(٩) عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

على الرغم من أنها تعود أسباباً إلى التكوين؟ **وثانيهما** كيف نقيس حالة الأزمة، أو كيف لنا أن نقطع بأن ظواهر ما تجتمع على الدليل بأن في نظام الشرعية حالة أزمة؟

كان يمكن للدولة حديثة الميلاد في البلدان العربية أن تتحصل قدراً ما من الشرعية السياسية في عيون «مواطنيها» على الرغم من ملابسات تكوينها الحامل لبذور أزمته. وقد يكون من أسباب تلك الشرعية حداثة ميلاد الدولة وما كان يُعْقَد عليه من آمال، وبخاصة في البلدان التي نالت استقلالاً وطنيّاً، وبدت لها الدولةُ الوطنية أداة خلاص وطني وبِنَاء، وثمرة نضال طويل من أجل افتكاك وطنٍ محتل من قبضة الاحتلال. وإلى ذلك يضاف أن النخبَ السياسية التي آلَ إليها قيامُ سلطة وطنية ونظامٍ سياسيّ تمتعت، في رأي شعوبها، بقدرٍ من الشرعية السياسية غيرِ يسير ناجمةٍ عن قيادتها معركة التحرر الوطني. كانت قوة الدفع التي أطلقتْها لحظةُ التأسيس والقيام، تكفي كي توفّر للدولة وسلطتها السياسية الحدّ الأدنى الضروري من شرعيةٍ ورضاً جمْعيّ، بل لعلها كانت تكفي للتغطية على شوائب العمران السياسي وصرْف النظر عن عيوبه، أو ـ على الأقل ـ كان يُحْتَاج إلى وقت أطول قبل معاينة ما يعتوره من أعطاب وعيوب.

هذا في ما اتَّصَل بأوّل الدولة. أمّا أوّل النظام، فما كانت سيرتُه تختلف كثيراً، بخاصة حينما يأتي النظام ذاك محمولاً على وعود الثورة والتغيير على نحو ما حصل في سنوات الخمسينيات والستينيات. وقد يحدث ـ وحدث ـ أن يأتي هذا النظام من المنجزات في ميدان التنمية الاقتصادية والاجتماعية، مثلاً، ما يرفع من رصيد شرعيته أكثر ويقيم للناس دليلاً على أنه في غمار التغيير الدؤوب يخوض، وإلى الأهداف المعلنة يقود. ويحصل ـ وقد حصل ـ أن يكبو وتتواضع قدرته على تحقيق المزيد أو حتى على صون المتحَقِّق من التبدُّد، فتتكفل حينها آلةُ الدعاوة ببيان اتصال ذلك الكَبْو بمؤامرات عدوانية للتخريب من الخارج والداخل بغية إفشال الثورة وإجهاض مكتسباتها. وربما أتى بعدَهُ من الأنظمة مَنْ يَعِدُ شعبه برخاءٍ أفضل إن هو نَسِيَ «مغامرات» الثورة وحروبها وسياستها الخارجية الراديكالية ضد الغرب وأمريكا فتفرَّغ للبناء الاقتصادي الداخلي وأخرج نفسه من صراعات المنطقة. وقد يجد هذا بعض مَن يصدّق روايته فيمنحه الفرص قبل أن تتبيَّن حدود الرخاء الموعود! ثم إنه قد يوجد مَن يَعِدُ شعبه بدولة المؤسسات والمشاركة السياسية بديلاً من دولة الزعيم الملهم والحزب الواحد والحزب القائد، فيدغدغ شعوراً جماعيّاً، قبل أن ينجلي المشهد عن توتاليتارية جديدة أشدّ فتكاً.

هذه تقنيات سياسية مختلفة لتأسيس الشرعية وترسيخها وإعادة إنتاجها وتأجيل انفضاحها: سلكتْها دولٌ ونخب لعقود متطاولة فأحرزت في الأمر بعضَ نجاحٍ يذكَر. على أن تأسيس الشرعية وترسيخها من طريق الإنجاز، ثم تصفيحها بدرع الأيديولوجيا لحمايتها من التصدّع، فِعْلَان ما كانا قابليْن للاستمرار في أداء الوظائف عينها إلى ما شاء الله وبالنجاعة ذاتِها التي تأتَّتْ في الماضي. إذ كان لهبوط مؤشر الإنجاز والمكتسباتِ وتكلّس مادة الخطاب الدعويّ والتبريري الأيديولوجي أن يُحْدِث شرخاً في عمران الشرعية، وأن يباعد المسافة بين نظامٍ سياسيّ بات يبدو بَرَّانيّاً أكثر فأكثر، وقهريّاً أكثر فأكثر، وجمهورٍ اجتماعي استفحلت أوضاعُه الكارثية وأصابه من سياسات ذاك النظام ما أحبطه وأَحْفَظَهُ ورفع من معدَّل حِنْقِه عليه. باتت أزمةُ الشرعية فاقعةً وفي حالٍ من الانكشاف والعُري تعصى على الإخفاء والاحتواء.

هل من مقياسٍ لعيار هذه الحال من انفضاح أزمة الشرعية؟

مرة أخرى نشدّد على أن الحَرَاك الاجتماعي والسياسي الجمْعيّ الذي تأتيه القوى الاجتماعية الشعبية في صورة اعتراضٍ احتجاجيّ، ليس وحده الترمومتر الوحيد الدقيق لقياس درجة حرارة الأزمة في الشرعية،

على الرغم من أن هذا الحَرَاك شهد حالاتٍ من العنفوان في الثلاثين عاماً الأخيرة على درجة من الدلالة فائقة(*). ذلك أن ممّا يجوز أن نقيس به درجة أزمة الشرعية ظواهر الصّدام الأهلي والفتن على نحو ما حصل في حروب لبنان الأهلية وحروب السودان والصومال الأهلية، والنزاعات المسلحة التي لا تنتهي بين النظام والجماعات المسلحة في الجزائر واليمن، والفتنة الطائفية والمذهبية المتمادية اشتعالاً في العراق، والنزاعات المسلحة على السلطة في فلسطين بين «فتح» و«حماس»، ناهيك بتعاظم أثر العنف السياسي والمسلّح في عدد كبير من البلدان العربية.

إن هذه الظواهر كلها تجليات لأزمةٍ عميقة في نظام الشرعية. وهي ظواهر لا تقبل النظر إليها بوصفها حالات من الحَرَاك شاذة عن مألوف الاجتماع السياسي العربي و«خارجة عن القانون» ومدبَّرَة من الدوائر الخارجية:

(*) نشير، تحديداً، إلى ظاهرة الانتفاضات الشعبية الكبرى التي اندلعت في البلدان العربية في العقود الثلاثة الأخيرة مثل انتفاضة ١٨ ـ ١٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧ في مصر، وانتفاضة الخبز في تونس (١٩٧٨)، وانتفاضات ٢٠ حزيران/ يونيو (١٩٨١) وكانون الثاني/ يناير (١٩٨٤) و١٥ كانون الأول/ ديسمبر (١٩٩٠) في مدن المغرب، وانتفاضة السودان التي أطاحت بنظام جعفر نميري في السودان (١٩٨٥)، وانتفاضة تشرين الأول/ أكتوبر في الجزائر (١٩٨٨)، وانتفاضة معان في الأردن (١٩٨٩)، وغيرها في البحرين وموريتانيا واليمن.

على نحو ما يطيب للخطاب الرسميّ للنظام العربي أن يصفها، وإنما هي ناطقة بالكثير مما يزدحم به «المجال السياسي» العربي من ظواهر مَرَضية تستفحل لها الأعراض وتنجلي.

ثم إن من أهمّ ما نقيس به حالة الأزمة في نظام الشرعية (هو) **تحليل** تلك الأزمة وبيان وجوهها وظاهراتها. إذ **الفكرُ** هنا أدقُّ المقاييس وأسبقُها إلى كشف المستور الذي عادةً ما يتأخر كشفُه بحَرَاك الاجتماع والسياسة. وعند هذا الحدّ يملك التحليل والاستقصاء أن يُطْلِعنا على الكثير من أحوال تلك الأزمة ويميط عنها اللثام بأكثر ممّا تفعل ظواهر الحَرَاك المجتمعي. لو عُدْنا إلى الشرعيات الثلاث التي ذكرنا، وقِسْنا المسافة بين لحظة التكوين فيها وما إليه آلتِ اليوم، لَتَبَيَّنَا إلى أيّ حدٍّ تغيَّرت صورتُها ونَحَلت بنيتُها. إنها اليوم تبدو «شرعيات» مترهّلة أو كاريكاتورية تحاول مستحيلاً وتخوضُ فيه من دون أن يستبين ضوءُ مخْرَجٍ في الأفق:

فالشرعية التقليدية ما بَرِحَتْ متمسكة بتقاليد لم يَعُد في الوُسْع التماسُ الأعذار لها. ذلك أن العالمَ ـ والأجيال العربية الجديدة منه ـ ما عاد يملك أن يفهم كيف تديرُ قبيلةٌ أو عشيرةٌ أو عائلةٌ السلطةَ والدولة،

فيكون أركان الحكم منها، ورموز الثروة منها، وكأنها خُصَّت بهذا الحقّ وحدها من دون سائر فئات المجتمع وقواهُ الأخرى. أما إقامة الشرعية على الدين، فتعرَّضت لأزمةٍ بصعود حركةِ «الإسلامية السياسية» التي نازعتِ النخبةَ الحاكمَة احتكارَهَا الرأسمال الديني إلى الحدّ الذي دفعتْها فيه إلى أن تلهج بلسان الحداثة الليبرالية من غير عُدَّةٍ ولا رغبة، ومن دون رؤيةٍ لكيفية إعادة تنظيم الصّلة بين الدينيّ والسياسيّ في المجتمع. ولم يُسَجّل المعظمُ الأعمُّ من النظم العربية القائمة على هذا النوع من الشرعية التقليدية تغييراً يذكر في مجال تجديد وتحديث أسس تلك الشرعية (ما خلا في حالة المغرب ولبنان). ذلك أن أكثرها ما زال يتهيب الحياة الدستورية والديمقراطية، ويقفل الباب أمام المشاركة السياسية للمرأة، ويرفض أيّ شكل من أشكال التعددية الحزبية، ويرفض إعادة توزيع السلطة خارج نطاقها النخبوي الضيق الذي تمثله القبيلة أو العشيرة أو العائلة، ويكتفي بعضُها بالاعتقاد أن توزيعاً ما للثورة أو للمنافع المادية يمكن أن يكون بديلاً من توزيعٍ ولو رمزيّ ـ للسلطة، أو يمكن أن يمتص مطلبه لدى من يرفعونه سعياً وراء الثروة. وهكذا تبدو هذه الشرعية غير قادرة على تبرير نفسها أمام أجيال جديدة متعلمة ومنفتحة على ما يجري في العالم من تحوُّلات، أو أمام قوى سياسية ـ دينية

تمارس الاعتراض بوسائل العنف فتزيد من حالة استنزاف صورة الشرعية تلك.

ولم تَعُد أوضاع الشرعية «الثورية» أفضل حالاً في العقود الثلاثة الأخيرة. فإلى أن النظم التي قامت على قاعدتها ما عادت تملك أن تقدّم أجوبةً سياسية عن معضلات التنمية والأمن الوطني والقومي، حتى لا نقول إن بعضها انتقل من التنمية إلى تنمية التخلف، ومن الدعوى القومية إلى الانغلاق القطري، فإن مبلغ الأذى الذي أَلْحَقَتْهُ سياساتُها بالحريات العامة وحقوق الإنسان وانفلات منزعها التسلطي تجاه الأفراد والجماعات من كل عِقال، أسدل الستار على أي صورة من صور التنازل لها عن قسطٍ من الحقوق السياسية مقابل التنمية والأمن وحماية الوطن من العدوّ، على نحو ما كانت عليه القسمةُ سابقاً بينها وبين المجتمع، ووضعها في حالٍ من التناقض المتزايد مع حقوقٍ سياسية ومدنية لمجتمعٍ لم تنفكّ فئاتٌ عديدة منه تطالب بها بأشكال مختلفةٍ من المطالبة. وما زاد من دراميَّةِ الموقف أن معظم البلدان التي شهدت هذا النوع من الشرعية «الثورية» عرفت حياة سياسية دستورية وليبرالية قبل الثورة والانقلاب عليها، وتكرست فيها تقاليد تبيَّن للمجتمع أن التضحية بها من أجل وحدة الوطن وأمنه كانت مكلفة جدّاً خصوصاً مع الفشل في ضمان الوحدة

والأمن. وإذا كان تخوين الحزبية وتجريمها في بلدٍ مثل ليبيا قد قاد إلى خراب السياسة وإحداث فراغٍ مخيف في المجتمع، فإن احتكار السلطة من حزبٍ وحيد وعَسْكَرِهِ كما في جزائر الستينيات ـ الثمانينيات قاد إلى الانفجار والحرب الأهلية وحوَّل السياسةَ إلى اقتتال وإفناء متبادَل. وهكذا قطعت هذه الشرعية رحلتها كاملة نحو الصيرورة عبئاً على المجتمع والسياسة والمصير الوطني وعلى الفكرة الجمهورية في الدولة.

وأخيراً، ما كان أكثر تمثيلاً للأزمة العميقة التي تستبد بالشرعية «الحديثة» من صورتها وبرّانية مضمونها عن الحداثة السياسية، ومن تزايُد الميْل التسلطي والاستبدادي في نظم الحكم القائمة عليها أو المدّعية القيام عليها. ففي وجود الدساتير المُسْتَفْتَى عليها (والأعمُّ الأغلبُ منها ممنوح)، وفي ظل البرلمانات المنتخبة (من دون نزاهة أو حيادٍ إداريّ أو شفافية)، تُنْتَهَك الحريات، ويُعْتَدَى على حقوق الإنسان، ويُنال من استقلالية القضاء، وتسام حقوق المرأة خسفاً، وتُحْتَكر السلطة من قِبل فريقٍ سياسيّ واحد، وتُفَرَّخ أحزاب السلطة وكتلُهَا النيابية، ويزدهر الفساد، وتُنْهَب الثروة، وتفوَّت ممتلكاتُ الدولة والشعب إلى خواص ـ خرجوا من رحم قطاع عامّ أُفْسِد وأُفْلِس ـ باسم «الإصلاح» الاقتصادي. . . إلخ! في الأثناء، يميل النظام السياسي

نحو الانكفاء إلى التقليد أكثر بدعوى صون «أصالة» يتهدَّدها خطر سطْو الأصولية عليها والتصدّر للنطق باسمها، ونحو إعادة إنتاجه في الخطاب وفي حقل السياسة والسلطة.

* * *

تتضافر أزمة الشرعيات الثلاث مجتمعة على إنتاج حالٍ من **الانسداد السياسي** تهدّد بإطاحة التوازنات والكيانات والوحْدات الوطنية الموروثة من طريق إدخال الاجتماع السياسي العربي في تجربة من التفتيت والتفكيك ليس يُعْلَم على أيّ وجهٍ من الوجوه ستنتهي بالبلاد والعباد في الآماد القادمة: خصوصاً مع تعذُّر احتمال حصول تغييرات تصحيحية تشذّب مسار التطور السياسي في البلدان العربية وترشِّد حركتَه نحو حالٍ من الاستقرار الإيجابي الذي يفتح الطريق نحو انتقال ديمقراطي هادئ ومتوافَق عليه. إن المرء لَيَتَوَلَّاهُ خوفٌ شديد من معاينة توالُدِ ظواهر سياسية مقلقة وذات صلة بأزمة الشرعية: من حيث هي نَتَاج من حصيلتها، ومن حيث هي تتحوَّل إلى ديناميات جديدة فاعلة تعيد إنتاج مأزقها ومأزق الدولة والوطن من جديد. ومن هذه الظواهر نرصد **ثلاثاً** على وجه الإشارة والتنبيه:

أوَّلها الاحتكار غير المسبوق ـ حدَّةً وكثافةً ـ

للسلطة من قِبل حزبٍ أو فريقٍ أو فرد غالباً ما تكون سلطتُه واجهةً مدنية للعسكر أو أجهزة الأمن. كان يحصل ذلك في ما مضى لسنواتٍ عديدية فينتهي بشكل ما من أشكال تجديد طاقم الحكم و«التداول» على السلطة ولو من طريق الاستيلاء العسكري المحمول على شعارات «التصحيح» و«الانقاذ». وكان ـ على سوئه ـ يحرِّر الحياة السياسية والاجتماعية من عبئ الرتابة والركود ويُطْلِقُ أشكالاً من الصراع الاجتماعي والسياسي بين المعارضات المدنية والنظم العسكرية، بين المجتمع المجرَّد من حقوقه السياسية ونظام الحزب الواحد الحاكم. أما اليوم، فبات الاحتكار ذاك يفرض نفسه بأدوات «دستوريةِ» و«ديمقراطيةِ» يفقأ بها عيون معارضيه ويسحب البساط من تحت أقدام احتجاجهم. وأصبح مألوفاً ـ في لعبة التوسُّل بأدوات الشرعية لاحتكار السلطة ـ تفصيل الدساتير على مقاسات الرؤساء المجدَّد لهم قصد تمكينهم من البقاء لأطول مدة يحلو لهم أمرها. وهكذا أصبحت الولايات الرئاسية رخصة احتكار حصرية مفتوحة، فهذا يثَلِّث، وذاك يربّع، وذلك يخمّس، وآخر لا تكفيه خامسة فيبغي المزيد! ثم أصبحنا أمام رؤساء وصلوا إلى السلطة شباباً وهم فيها اليوم طاعنون في السنِّ، وأمام معارضات لا تجرؤ على تقديم مرشحيها للرئاسة ومنافسة «القائد الملهم» الذي

ينعقد له «إجماع» الشعب مخافة انتقام الدولة و«انتقام الشعب». وشيئاً فشيئاً، أصبحت الانتخابات الرئاسية **بيعةً عصرية** مُمَأْسَسَة أقامت خَلْطَتَهَا الكيميائية العجيبة بين السياسة الشرعية والفقه الدستوري الحديث، بين الدولة السلطانية والدولة «الحديثة»! وتلك بدعة سياسية من بدع عرب اليوم!

و**ثانيها** التحوُّل الدراماتيكي للفكرة الجمهورية في النظام السياسي العربي إلى فكرة ملكية جديدة من طريق ابتداع صيغة التوريث وحَمَل «المؤسسات» الرسمية ـ الحزبية والدولتية ـ على شرعنتها وإنفاذها أو الاشتغال النشط قصد إخراجها عندما يَئِينُ أوانُ انتقال السلطة! وقد يأخذ التوريث شكل استخلافٍ على الحكم لمن هو من نَسْل الرئيس، وإنْ تعذَّر ذلك ـ كما في بعض الحالات ـ فلا بأس من أن يكون المرشح للخلافة من ذوي القربى كي يبقى لِـ «آل بيت» الرئيس مكان محفوظ في مركز الدولة. ومع أن هذا النوع من التوريث حصل في بلدان أخرى غير عربية وغير مسلمة، مثل بعض البلدان «الاشتراكية» ـ حيث خلف رئيس كوريا الشمالية والده كيم إيل سونغ، وخلف راوول كاسترو فيديل كاسترو في كوبا ـ إلّا أنه يَنهل في الحالة العربية من مَعِين الدولة السلطانية مستفيداً، في الوقت عينِه، من الإمكانات التي تقدمها المؤسسات

الحزبية والدولتية «الحديثة» لتسهيل إجازة هذا النمط من انتقال السلطة الغريب تماماً عن أخلاق الجمهورية. على أن ذلك إذا كان يَدُلُّنَا على الحجم الهائل الذي بلغته أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي الراهن، يَدُلُّنا ـ في الوقت عينِه ـ على **أزمة التكوين العميقة للنظام الجمهوري** في الوطن العربي الذي تكوَّن بعد الاستقلال، أو على أنقاض نظمٍ ملكية، في امتداد صعود الطبقة الوسطى التي تقاطعت أدوارُها السياسية الجديدة أحياناً مع أدوار المؤسسة العسكرية: الراعي الرئيس للنظام الجمهوري. ما يحملنا على الظّنّ بوجود خَلَلٍ في بنيان هاتين القوتين اللتين حملتاهُ قبل أن يَتَفَوَّض: وهو ما لا يدخل في نطاق موضوعنا.

أما **ثالثها**، فيتمثل في الانتقال المتدرّج والمخيف من أزمة الشرعية الدستورية إلى أزمة الشرعية الوطنية وبداية فقدان النظام السياسي لآخر ما كان يبرره ويوفر له الحدّ الأدنى من المقبولية حتى في صورتها الاضطرارية التي تفرضها إكراهات الواقع لا إرادات الناس. تعاني النظم العربية كافة ـ وعلى تفاوُتٍ ـ فقدانها الحادّ للشرعية الدستورية والديمقراطية. فهي وُلِدت من أيّ شيء ما عدا من صناديق الاقتراع، ومن الإرادة العامة الحُرة للشعب. أما مَنْ عرف منها دستوراً وحياةً نيابية، فاستعمله كطلاء حديث يخفي شروخ

الشرعية وصدوعها الناشئة منذ لحظة التكوين. وكثيراً ما برَّر النظامُ نفسَه، وكثيراً ما برَّرَ النظام نفسه، وكثيراً ما برره الشعب، بحاجة البلد والمجتمع إلى التنمية والتطوير والأمن وحماية الوطن من المخاطر الخارجية. وكان في وسع النظام أن يتخذ من الصراع العربي ـ الصهيوني والتوسعية الإسرائيلية أو من العدوانية الأمريكية تجاه قوى مناهضة لها في بلادنا (الناصرية و«البعث» والمقاومة الفلسطينية و ـ اليوم ـ المقاومات الإسلامية والحركات الأصولية) تكئَةً للتشديد على أولوية المسألة الوطنية على المسألة السياسية الداخلية (= الحقوق الديمقراطية). ولفترة طويلة، كان يَسَعُ هذه الشرعية الوطنية أن تعوِّض عن فقدان الشرعية الدستورية وتخفِّف من حدّة المطالبة بها. لكن هذه الشرعية تَآكَلَتْ على صعيدَيْن: على صعيد المشروع التنموي الذي توقَّفَ وانقلب إلى نقيضه، وعلى صعيد المشروع الوطني الذي جنح للسِّلم وفرَّط وما استبْقَى شَيئاً! حتى إن بعض النظام العربي كان يسلّم سلاحه عن طواعية ليحفظ عرشه!

إن المواطن العربي الذي كان مستعدّاً ـ قبل ثلاثة عقود ـ أن لا يطالب بالديمقراطية والمشاركة السياسية مقابل أن يحصل على حقه في الرغيف والعمل والعيش الكريم، ومقابل حق أبنائه في التمدرس والرقي

الاجتماعي، ومقابل حماية الوطن من العدوّ الخارجي واستعادة الأرض من الاحتلال، لم يعد يقبل الصمت على حقٍّ ديمقراطي اهْتُضِمَ وزاد معدَّلُ العدوان عليه، وبخاصة وهو يرى بأم العين أبناءه العاطلين عن العمل بعد أن تخرّجوا من الجامعات، ورغيف الخبز والمسكن اللذيْن عَزَّا، والأرض المحتلة التي لا تزال محتلة، والتنازل المُذِلّ للعدوّ، والغنى الفاحش والمفاجئ الذي يستفز فقره وحاجته. لقد أصبح العرب معتدلين جدّاً أمام العدوّ، شرسين جدّاً مع بعضهم، وتضاءلت الفواصل بينهم إلى حد بعيد، وما عاد يمكن تمييز زيدهم من عمروهم باسم الوطنية. كانت نظمهم سواء في فقدان الشرعية الدستورية، وها هي اليوم سواء ـ أو على تفاوُتٍ يسير ـ في فقدان الشرعية الوطنية.

الفصل الثالث

الدولة وأزمة الشرعية

أولاً: الدولة والشرعية في الفكر السياسي والفلسفي الحديث

١ ـ عموميّات

تتعزّز شرعيةُ الدولة، أي دولة، بشرعية النظام السياسي القائم فيها، وقد تتأذى صورتُها من فقدان النظام السياسيِّ ذاك شرعيتَه. غير أن ذلك التلازم بين الشرعيتين لا يتعدّى نطاقه الكمّي والخارجي، ولا يفرض النظرَ إليه بما هو تلازمٌ تكويني؛ ذلك أن شرعيةَ الدولة، وإن عَظُمَت حجماً بشرعية النظام السياسيّ فيها، لا تتوقف على شرعيته وجوداً أو عدماً، فقد تقوم دولةٌ في نطاق مجتمعيّ ـ سكّانيّ، وتتمتع بالشرعية من دون أن يتمتع النظام السياسيُّ فيها بالشرعيةِ عينِها، وهذه حال الدول الوطنية الحديثة التي قامت في أوروبا بين القرنين

السابع عشر والتاسع عشر، كتعبير عن إرادة أمم وجماعات اجتماعية، ولم تقُم فيها نظُمٌ سياسية تتمتع بالشرعية الحديثة (=الديمقراطية) إلا بعد ردح طويلٍ من الزمن، ومسلسلٍ من الصراعات الاجتماعية والسياسية. وقد تكون الدولة شرعيةً ونظامُها السياسيّ على نحوها، ثم يصيب تطوُّرَها طارئٌ تنقلب به أحوالُ ذلك النظام، فيقوم آخر بديلاً منه في التكوين والماهية، مفتقراً إلى الشرعية أو مُنْقَضّاً عليها إنْ هو أتى من طريقها، وتلك ـ مثلاً ـ حال النظام النازي في ألمانيا، والفاشي في إيطاليا، ونظام فرانكو في إسبانيا، وسالازار في البرتغال. . . إلخ.

ولمّا كانت شرعيةُ أيّ نظامٍ سياسيّ ممتنعة الوجود إلا في دولةٍ تتمتع بالشرعية التاريخية والاجتماعية، فقد يحْدُث أن يقوم مثلُ هذا النظام في دولةٍ لم يستكمل كيانُها، بعد، شرعيته بالمعنى الدقيق لمفهوم شرعية الدولة، ولا يغيّر ذلك كثيراً في شرعيته كنظام، كما لا تُنْتَقَضُ به القاعدةُ التي تقول بتوقُّف شرعية النظام على شرعية الدولة. الأمثلة على هذه الحالة كثيرة في التاريخ؛ لم يكُنِ النظام السياسيّ في فلورنسا، في عهد ميكيافيللي، منقوصَ الشرعية بمعايير القرن السادس عشر، لكن إيطاليا لم تكن قد تكوَّنت باعتبارها دولة قومية، وتوحَّدت إماراتها قبل النصف الثاني من القرن

التاسع عشر. ولم يكن النظام السياسي في مدينة جنيف، في عهد جان جاك روسو، يعاني فقراً في الشرعية الديمقراطية، لكن جنيف لم تكن دولة بالمعنى الحقيقي في القرن الثامن عشر، وكان على سويسرا في ما بعد أن تكون تلك الدولة بعد أن اتحدت مقاطعاتها الثلاث. كما أن بروسيا، في عهد هيغل، لم تكن تعاني نقصاً في شرعية نظامها السياسي في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، غير أن الدولة التي ينتمي إقليم بروسيا إليها (ألمانيا) لم تحقق وحدتها القومية، وبالتالي، كينونتها، باعتبارها دولة حديثة إلا في سبعينيات القرن التاسع عشر.

من البيِّن، إذاً، أن شرعية الدولة والنظام السياسيّ مسألة مركّبة وليست مبسّطة ولا بسيطة؛ فالتطابق بين الشرعيتين ليس حاصلاً دائماً، حتى لا نقول إنه غالباً ما يكون غائباً. وليس السبب في غيابه أن قسماً كبيراً من الدول، في العصر الحديث، لم يشهد قيام نظم سياسية فيه تتمتع بالشرعية (الديمقراطية)، وظلت تتعاقب على حكمه نظمٌ سياسية ديكتاتورية، أو فاشية، أو كلاّنية (= توتاليتارية)، أو أوليغارشية وما شابه، بل لأن هذا العصر شهد نظماً سياسية شرعية في غياب دول تتمتع بالشرعية الكاملة. وحين يغيب التطابق، في مثل هذه الحال، تختلف جغرافية الشرعيتين وحدودها، وبالتالي،

نطاق المستفيدين منها: يستفيد رعايا الدولة جميعاً من شرعية دولتهم حتى وإن عانى النظامُ السياسيُّ القائم فقدان الشرعية الدستورية والديمقراطية (لكنهم يستفيدون أكثر حين يكون نظاماً شرعياً). ويستفيد قسمٌ محدود من المواطنين من شرعية نظامهم السياسي حين يقوم على جزءٍ محدود من الأرض لا يشمل نطاق الأمّة الجغرافي كاملاً، أي حين تكون كينونة الدولة منقوصة. والأمثلة على هذا النوع من عدم التطابق بين الشرعيتين كثيرة: من ألمانيا في فترة التقسيم (١٩٤٥ ـ ١٩٩٠)، إلى الصين وتايوان، إلى الكوريتين الجنوبية والشمالية، إلى إيرلندا وقبرص...

وقد تكون الحالة العربية نموذجية واستثنائية في آن: نموذجية لأنها تعبّر عن شكل آخر من التطابق بين الشرعيتين غير اللتين أشرنا إليهما، واستثنائية لأنه لا تشبهها في ذلك حالة أخرى في عالمنا المعاصر. فأما التطابُق الذي عَنَيْنا، فالتطابُق في فقدان الشرعية في الحالتين معاً: في حالة الدولة، حيث البلدان العربية مجزّأة إلى دويلات صغيرة أكثرُ «شرعياتها» من التقسيم الاستعماري، وحيث حلم الدولة العربية السيّدة ـ التي يقومُ سلطانُها على مجموع الأمّة ـ ما زال معلَّقاً بل عسير المنال، ثم في حالة السلطة أو النظام السياسي الذي لم يتجهّز بعد بمقتضيات الشرعية الدستورية

والديمقراطية الحديثة، وما زال أكثر شرعياته (هو) «شرعية الأمر الواقع». وأما أنها استثنائية، فلأننا لا نعلم وجود حالةٍ أخرى تشبهها في هذا الفقدان المزدوج للشرعية. ولكن السؤال الجدير بالتناول في معرض الحديث في إشكالية الشرعية هو: إذا لم تكن شرعية الدولة متوقفةً وجوداً على شرعية النظام السياسي القائم فيها، فهل لا يكون لشرعية الأخير أثر في التمكين لشرعية الدولة أو ـ للدقة ـ في التمكين لقيام الشروط التي تساعد في بناء الدولة وشرعيتها؟

سبق أن قلنا إن شرعية الدولة تتغذى أكثر كلما تمتع النظام السياسي فيها بالشرعية. لكن هذا يكون في الحالة التي تكون فيها الدولة قد قامت، واحتازت لنفسها شرعيتها احتيازاً. أما حين لا تكون الدولةُ على هذا المقتضى، فالأمرُ في السؤال يختلف. وهو يختلف من زاوية النظر إلى الوظيفة، أو الوظائف، التي يمكن أن تعود إلى شرعية النظام السياسي في التأسيس لشرعية الدولة، أو في الإتيان على إمكان تلك الشرعية بالإلغاء أو المحو. وهنا لا بد من الخروج من حديثٍ نظري في المسألة إلى حديثٍ سياسي في حالة تاريخية واقعية، ولنأخذ الحالة العربية مثالاً لفحص السؤال بفرضيتيْه أو وجهيْه الافتراضيَّيْن.

يمكن لأيّ نظامٍ سياسيٍّ اكتسب، أو يكتسب شرعيةً ديمقراطية لدى المواطنين، في أي مجتمع من المجتمعات العربية الراهنة، أن ينهض بأحدِ **الدورين المحتمليْن تجاه شرعية الدولة**: دور **جاذب** أو دور **نابذ**؛ يمكن لشرعيته أن تتحوَّل مع الزمن إلى **قوة جذب** لدى مجتمعات عربية أخرى يتراءى لها فيه النموذج والمثال، وربما لدى النخب الإصلاحية الديمقراطية فيها. وقد تغريه نموذجيته في عيون الآخرين، ونجاحاته الداخلية، في أن ينهض بأدوار خارج حدوده تنعكس إيجاباً على صعيد تنمية الروابط العربية، وبخاصة حينما يكون هذا النظام الشرعي يحكم مجتمعاً كبيرَ السكان وكثير الموارد. ثم يمكن لتلك الشرعية أن تتحول، على العكس من الاحتمال الأول، إلى **قوّة نبذ تعرقل الأواصر** والروابط بين المجتمع الذي تقوم فيه، والمجتمعات العربية الأخرى؛ وبيانُ ذلك أن تلك الشرعية قد **تخلق الشعور بالإشباع الكياني** لدى المجتمع الذي قامت فيه، وتعزّز الشعور بالوطنية النهائية غير المفتوحة على أي أفق وحدوي عربيّ، وبخاصة حينما لا تعني العلاقة الأفقية العربية، لدى المتمتعين بنظام ديمقراطي، سوى الصلة ببيئة سياسية استبدادية أو تسلطية. ومثل هذا الاحتمال يترجّح أكثر كلما كانت النخبة السياسية الحاكمة في نظام الشرعية هذا نخبة

ديمقراطية ووطنية، لكنها غير مؤمنة بالخيار الوحدوي العربي.

لا بد، إذاً، من التريُّث في إصدار أحكام قَطْعية نهائية في الصلة الممكنة بين الشرعيتين، وعدم حمْلها على وجهٍ واحد منها بافتراضه وجهها الوحيد والممكن. الشرعية الديمقراطية مطلوبة في كل ظرف، وينبغي ألّا تكون محطَّ مساومة تحت أيّ عنوان، وباسم أي أولوية، لكن استيلاد فكرة الصيرورة إلى دولةٍ جامعة من مقدّمات ديمقراطية موضعية فرضيةٌ أكثر منها حقيقية أو حتمية تاريخية.

* * *

إذا خرجنا من الاستثناء إلى القاعدة، تُواجِهنا الحقيقةُ السياسية التاريخية التي تفيد بأن **قاعدة شرعيةِ أيِّ نظام سياسيّ هي شرعية الدولة** التي يقوم فيها. في غياب الأخيرة تكون شرعيتُه انتقالية، وموقَّتة، لا تكتمِل وجوداً وماهيةً إلا بقيام الدولة الشرعية. على أن هذه القاعدة، التي قامت عليها النظم السياسية في الدول الحديثة، ينبغي عدم الاستذراع بها للطعن في تلك الشرعية الانتقالية؛ فلقد مرَّ معنا التنبيه إلى أنها قد تكون مفيدة للتأسيس لشروط قيام الدولة الحديثة. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أنها (= الشرعية الانتقالية)

شديدة الأهمية في بناء أيّ مجتمع مدنيّ حديث، وعظيمة الفوائد بالنسبة إلى من يقع عليهم سلطان النظام السياسيّ الذي يتمتع بها.

لنطالع معنى **شرعية الدولة** في تجربة الدول الحديثة والفكر السياسي الذي تقومُ مبادؤها عليه.

تنهض شرعية الدولة (الوطنية) الحديثة على **أساسيْن متلازمين: تمثيل الأمّة وسلطة الشعب.** لا تكون الدولةُ شرعية إنْ لم تمثّل إرادة مجموع الشعب في السيادة الذاتية، بصرف النظر عمّا يرمُز ـ ومن يرمز ـ لتلك السيادة (مؤسَّسة، شخص). والدولةُ هنا ليست شيئاً آخر سوى **الإرادة العامة.** كما لا تكون الدولة شرعيةً إلا متى قامت على مبدأ سلطة الشعب، أي على المبدأ الذي يسلّم بأن الشعب هو **مصدر السلطة**، بصرف النظر عن الكيفية التي يُفوّض بها تلك السلطة إلى غيره.

٢ ـ في الدولة ـ الأمّة

قبل قيام الدول الحديثة ونشوء الوحْدات القومية في أوروبا، قامت دول صغرى على أقاليم صغيرة المساحة والسكان (إمارات في الأغلب)، وحَكَمَتْها أنظمة سياسية لم تكن كلها تفتقر إلى الشرعية، ونشأت فيها برلمانات منتخبة، ووُضِعت لنظام الحكم فيها

دساتير كتبتها جمعيات تأسيسية، وتراجعت في بعضها السلطات الواسعة والمطلقة للملوك والأمراء لمصلحة أشكال من توزيع السلطة بين الملك، والبرلمان، والحكومة، وأُقِرَّ في بعضها الفصل بين السُّلطات... إلخ. ومن يقرأ التاريخ السياسي لأوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر[1]، والفكر والفلسفة السياسيّيْن فيها خلال تلك الفترة، يقف على وجوهٍ من التطوّر والانتظام والمَأْسَسَة شهدها المجال الأوروبي قبل الثورة الفرنسية وقبل الوحْدات القومية. لكن أياً من تلك الدول الصغرى لم يكن ينظُر إليه أحدٌ، لا من الحكّام ولا من المحكومين، بوصفه نهاية مطاف السياسة، ولا القسمة الجغرافية ـ السياسية العادلة أو المنصفة.

صحيحٌ أن حروباً كثيرة خيضت، بضراوة، دفاعاً عن حدود تلك الدول وسيادتها، لكن ذلك ما عَنَى أن تلك الحدود كانت نهائية بالنسبة إلى الجميع؛ على الأقل بالنسبة إلى مَنْ كانت طموحاتهم القومية تدفعهم إلى النظر إليها بوصفها حدوداً موقتة، أو الحدودَ المتاح الوصول إليها، والوقوف عندها، في نطاق موازين القوى القائمة آنئذٍ. ما كان صدفةً، ولا من باب

(١) في هذا الشأن، انظر: Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study of its Origins and Background* (New York: Macmillan, 1961).

الغرابة، أن أخذتِ الصراعاتُ السياسية، بدءاً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، شكل صراعات بين إرادة التوحيد وإرادة الانكفاء، فانطلقت، في الأعقاب، موجةُ مدٍّ قوميّ أطاح الحدود ووحَّد الأقاليم والإمارات في دولٍ كبرى ستُعرف، منذ ذلك الحين، باسم الدول القومية.

لم يكن المبدأ الذي قامت عليه الدولة الحديثة، منذ قرنين، سوى مبدأ **حقّ الأمّة في السيادة الذاتية.** والدولةُ القوميةُ إذْ تمارس هذه السيادة، وتتجسّد فيها، فإنما هي تمارسها باسم الأمّة، لأن السيادة للأمّة، في الفكر السياسي الحديث، وفي نمط الدولة الحديثة. وكان للدولة، كما أثبتت تجارب التاريخ، دورٌ رئيسٌ في التوحيد القوميّ وأحياناً، بل غالباً، في تكوين الأمّة. يصعب كثيراً القول إن الأمم الحديثة كانت ناجزة التكوين قبل قيام الدول القومية، أو إن هذه ما كان لها من دور سوى التعبير عن كيان الأمّة الناجز[٢]؛ ففي مثل هذا القول من الافتراض أكثر مما فيه من الحقيقة التاريخية. لكن نشوء الدول القومية الحديثة ما

---

(٢) في هذه المسألة، انظر رأينا التفصيلي، في: عبد الإله بلقزيز، **نقد الخطاب القومي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ونديم البيطار، **من التجزئة إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

اكتسب شرعيته إلا من طريق بيان مسوِّغاته، وأوَّلها أن الأمم المجزَّأة في أقاليم أو دويلات أو دولٍ، لا تنتمي إلى تاريخها الاجتماعيّ، تملك الحقّ في إنهاء هذه الحال من التجزئة والتوزُّع بين كيانات، وإقامة كيانها السياسي الموحَّد. هذا هو موطن الشرعية فيها وفي حروبها وصراعاتها، ومن دونه كان يمكن النظر إلى مشروعها التوحيدي باعتباره فعلاً من أفعال الغزو والإلحاق والابتلاع والعدوان على حقوق الآخرين وسيادتهم.

الدولة الحديثة بهذا المعنى، وفي هذا النمط من القيام والكينونة، **هي الكيان الذي يتحقق فيه التطابق بين السياسيّ والاجتماعيّ، بين الدولة والأمّة**، ونحن في هذا النمط من العلاقة أمام نموذج **الدولة ـ الأمة** (Etat - Nation) على المثال الفرنسي أو الألماني أو الإيطالي... إلخ. لكن هذا ما كان وحدهُ الشكل الوحيد المتاح أمام قيام الدولة الحديثة في التاريخ الحديث، وإنما جاورَهُ ولازمهُ نمطٌ آخر غيرُ مركزي، ولا يقوم على التطابق الذي ذكرنا، هو نمط **الدولة الاتحادية**؛ وهو مختلف عن الأوّل **في التكوين** وفي **مبدأ الشرعية** الذي يؤسسه. من حيث التكوين، يقوم هذا النمط على اتفاق أقاليم أو إمارات أو مقاطعات مستقلة عن بعضها على الاتحاد في دولة جامعة، فيدرالية. أما

المبدأ الذي يؤسِّس شرعية هذه الدولة (الاتحادية)، فليس الأمَّة وحقّها في وحدتها القومية، وإنما **إرادة** مجموع المكونات الإثنية والثقافية واللغوية في الاتحاد داخل دولة. هكذا حصلت الوحدات الاتحادية بين الولايات المتحدة الأمريكية ثم بين المقاطعات السويسرية، وبين المجموعات السكانية المتباينة لغةً و«أصولاً» في سويسرا وكندا.

ليس دقيقاً أن يقال إن الوحدة المركزية الاندماجية، التي تكوَّنت في نطاق الدولة ـ الأمَّة، جَرتْ بالقَسْر والإجبار من طريق الابتلاع العسكري أو العنف المسلّح، وأن الوحدة الاتفاقية التي تكوّنت في نطاق الدولة الفيدرالية حصلتْ سلميّاً ومن طريق التراضي، ذلك أن تجربة الولايات الأمريكية المتحدة تُطْلعنا على وجوهٍ من العنف الدمويّ والحروب الأهلية كان توسُّلُها سبيلاً إلى التحقُّق والقيام. والأهمّ في الأمر أن التوحيد القسري في تجربة الدولة ـ الأمّة ما انتقص من شرعية الدولة، كما أن الاتفاق والتراضي السّلميّ في الدولة الاتحادية ما زاد شيئاً في منسوب الشرعية لدى هذه، **لأن شرعية الدولة في الحالين لا يقررها أسلوب قيامها وإنما مضمونُها التمثيليّ**. فالدولة، في الحالَيْن، **دولة المجموع الاجتماعي**، وتمثّل جميع الذين يخضعون لسيادتها ويقدّمون لها ولاءَهم. وهكذا بين نموذجيْ الدولة

المختلفيْن في التكوين **مُشْتَرَكٌ في المضمون** هو نصاب **المقبولية** التي تتمتع بها الدولة لدى الجماعة أو الجماعات القومية التي تنتمي إليها، وتجعل هذه الأخيرة ترعى فيها الكيان الاجتماعيّ ـ السياسيّ الجامع الذي ترتضي الانتماء إليه والدفاع عنه، لأنه الكيان الذي من خلال سيادته تحقّق هي سيادتها الذاتية. وراء المقبولية تلك **إرادة عامّة** تمثّلها الدولة وتعبّر عنها، والإرادة العامّة تلك هي المبدأ الذي به وعليه تؤسس شرعيتها.

هذا معنى الشرعية في الدولة الحديثة أياً يكن نموذجها. **حالتان** فقط تنقصان من تلك الشرعية أو تتعارضان معها: حين تسمح الدولة بأن يعيش قسم من الأمّة، أو من مواطنيها، تحت سيادة دولة أخرى، وبخاصة حين يعيش هذا القسم على أرضه، وحين تحتل الدولة أراضي غيرها فتخضعها لسيادتها. في الحالة **الأولى** تكون سيادة الدولة، وسيادة الأمّة، **منقوصة**؛ حيث لا شرعية من دون سيادة كاملة على الأرض والسكان. وتتحوّل سيادة الدولة، في الحالة **الثانية**، إلى **عدوانٍ** غير مشروع **على سيادة غيرها** من الدول والأمم، وإلى نَيْلٍ من مبدأ الإرادة العامة لدى أمّة أخرى، أي إلى انتهاكٍ للشرعية باسم الشرعية. نحن، في الأولى، أمام حالة **ما دون ـ الدولة**، وهي حالة **انتقالية** قبل احتياز الشرعية احتيازاً تاماً، ونحن في الثانية أمام حالة

ما فوق ـ الدولة وهي حالة شاذّة في عصر ما بعد الإمبراطوريات.

٣ ـ الدولة والإرادة العامة

إذا كانت الدولةُ الحديثة تعبيراً عن الإرادة العامة(٣) للأمّة، أو لسكانها، وتجسيداً للسيادة الذاتية، فإن معنى الإرادة العامة والسيادة لا ينصرف إلى تمثيل وجهٍ واحدٍ منهما، وهو استقلال كيان الدولة والمجتمع عن غيرهما من الدول والمجتمعات، وهذا وجْهٌ **خارجيّ** للسيادة والإرادة تتحقق به الأنا الجماعية، وإنما ينصرف إلى التعبير عن وجْهٍ آخر منهما، هو الوجه **الداخلي** المتعلق **بصورة السيادة في إدارة الشؤون العامة** من قِبل المنتمين إلى تلك الدولة. ليست الدولة، في هذا المعنى، هي الكيان الجامع الذي تتحقق به السيادة العامة فحسب، وإنما هي **مجموع المؤسسات والأجهزة التي تتجسد فيها سلطة الدولة**(٤)، أي سلطة المجموع الاجتماعي

---

(٣) في مفهوم الإرادة العامة، انظر: Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat social* (Paris: G. Flammarion, 1992).

(٤) إلى ذلك ذهب هيغل في تحليله للدولة في هذا الموضوع انظر: George W. F. Hegel: *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac sur le texte établi par Frielhelm Nicolin et Otto Poggler (Paris: Gallimard, 1970), et *Principes de la la Philosophie du droit*, traduit inédite, présentation, notes et bibliographie par Jean-Louis Viellard-Baron (Paris: Flammarion, 1999).

(= الأمّة) من خلال مؤسسات الدولة وأجهزتها.

في الدول والمجتمعات، وفي العصور كافة، تبْسُط الدولة سيادتها وتمارس السلطة في نطاقها السيادي. والدولةُ لا تختلف عن سابقاتها في هذه الوظيفة. لكنها **تختلف عنها في مفهوم السلطة ومقاديرها ومصدرها وتوزيعها**. السلطة **ملكٌ حصري** للملك أو الأمير أو السلطان في الدول ما قبل ـ الحديثة؛ وهو يمارس ذلك الحقّ الحصريّ باسم الله أو النصّ المقدّس، أو باسم العشيرة أو العائلة. وقد يفوّض السلطات لغيره ـ وذلك الأرجح ـ لكن غيره يحكم ويُمضي الأحكام باسمه. وله هو ـ وحده ـ أن يلغي التفويض ويعيد إليه السلطةَ التي فوَّض للأمير أو الوالي أو للوزير أو للقاضي. . . إلخ، متى شاء، فيباشرها بنفسه أو يفوّضها لغيره. ولأنها ملك حصريّ، تنتقل سلطة الدولة إلى ابنه، أو أحد أقاربه، بوصفها واحداً من المنقولات من الأملاك القابلة للتفويت. السلطة في هذا النمط من الدولة الذي عرفته أوروبا الوسطى والمجال العربي الإسلامي الوسيط، **حقٌّ فرديّ** (مفهومها) **ومطلق** (مقدارها)، **مصدرهُ** المَلك وغير قابلٍ للتوزيع، علماً بأن التفويض لا يكون توزيعاً للسلطة في هذا النمط من الدول.

يختلف أمْرُ السلطة في الدولة الحديثة. فهي في

هذه **مِلْك جماعيّ** للأمّة، أو لمواطني الدولة جميعاً، لا يَقْبَل **التفويت** (Inaliénable)[٥] إن كان يقبل التفويض لمن يباشرها نيابةً عن الأمّة والمواطنين. ولأنها بهذه المنزلة، فإن التصرُّف بها، من قِبل من يباشرها مُفوّضاً، ليس تصرُّفاً مطلقاً، بل هو مقيَّدٌ بنظام مرجعيّ (= الدستور)، وبالقانون الذي تضعه الأمّة نفسها. **والأمّة**، أو الشعب، في الدولة الحديثة **مصدر السلطة**؛ يمارسها من طريق التفويض أو الإنابة لتعذّر مباشرتها من قِبل المواطنين جميعاً. وكي لا يَقَع احتكارُها من طرف فردٍ (ملك، رئيس جمهورية، رئيس حكومة)، أو هيئة (حكومة، برلمان)، طوَّرت الدولة الحديثة نظاماً **لتوزيع السلطة** يقوم على مبدأ **الفصل بين السُّلطات** قصد تحقيق **التوازن** بين مؤسسات الدولة لمنع احتكار حقٍّ يُعتبر حقاً عاماً.

على هذه المبادئ الحاكمة للسلطة تقوم فلسفة الدولة الحديثة[٦]، وينتظم نظام اشتغالها. لا يصبح التمييز، في نطاق أحكام هذه الفلسفة، بين أنماط السلطة والنظام السياسي في الدولة الحديثة (ملكي،

---

(٥) Rousseau, Ibid., p. 51.

(٦) انظر جون لوك خصوصاً: John Locke, *Traité du Gouvernement civil*, traduction de David Mazel; Introduction, bibliographie et notes par Simone Goyard-Fabre (Paris: Flammarion, 1992).

جمهوري، رئاسي، برلماني)، وإنما يكون التمييز على قاعدة **مضمونها السياسي**: دولة ذات سلطة ديمقراطية، وأخرى ذات سلطة غير ديمقراطية. على أن هذه الحالة الثانية (= الدولة ذات السلطة غير الديمقراطية) لا تشبه الدولة التقليدية الوسيطة (الدولة الإمبراطورية، والدولة الثيوقراطية، والدولة السلطانية، ودولة الملكية المطلقة...)، ذلك أن افتقار الدولة الحديثة إلى سلطة ديمقراطية من الوقائع التاريخية التي عاشتها هذه الدولة، في المئتي عام الأخيرة، من دون أن تؤثر في شرعيتها ككيان، وإن أثَّرت في صورتها.

أن تكون الدولة الحديثة ملكيةً أو جمهورية، وأن تكون في الحالتين رئاسية أو برلمانية، لا يغير ذلك كثيراً من مضمونها السياسيّ باعتبارها دولةً تقوم سلطتُها على قواعد عصرية. ليست ملكيات اليوم، في أوروبا، ملكيات أمس المطلقة حين كانت السلطة بيد الملك يتصرف فيها تصرّف المالك الأوحد. ملكيات أوروبا المعاصرة دستورية مقيَّدة، للملك فيها حصة سياسية تتعلق غالباً بالسيادة، ولا تمسّ نطاق السلطة التنفيدية أو التشريعية. وهي اليوم، في أغلبها، ملكيات برلمانية تعود فيها سلطة التشريع إلى المجلس النيابي الذي تنبثق منه حكومة تمثيلية تدير السلطة، وتنفذ السياسات العامة التي يشرّعها ممثلو الشعب. أما السلطة القضائية

فمنفصلة عن الملك، ومستقلة عن السلطة التنفيذية الحكومية. في الملكيات الدستورية الحديثة توزيع للسلطة بين الملك والحكومة والبرلمان؛ وقد تكون حصة الملك أعلى (حلّ البرلمان، إعلان الحرب، توقيع اتفاقيات سِلْم، إلى جانب سلطاته المعتَرَف له بها: تسمية رئيس للحكومة من الأغلبية النيابية، تنصيبُه إلى جانب البرلمان، تمثيل السلطة...)، لكنه لا يمارس الفائض من سلطاته الطبيعية وحده، وإنما بالتشاور مع البرلمان والحكومة والمحكمة العليا أو مجلس الدستور الأعلى... إلخ.

نظامُ توزيع السلطة عينُه يقوم في الجمهوريات. تتفاوت حصص السلطة بين رئيس الجمهورية والحكومة والبرلمان في الجمهوريات الحديثة؛ قد تكون أعلى في النظام الرئاسي، كما في حالة فرنسا[٧]، فتتركز في يد رئيس الجمهورية، وقد تكون حصته أقلّ من حصة رئيس مجلس الوزراء كما في المثال الإيطالي، وقد يكون التوازن بين الرئاسة والبرلمان هو الغالب على

(٧) وهي تكرّست، عكس المعتقد، في الجمهورية الخامسة، وأرادها شارل ديغول أكثر في الاستفتاء الشهير الذي استقال في أعقاب نتائجه المخيّبة له. أما الرئيس الاشتراكي فرانسوا ميتران، فدفع بصلاحيات رئيس الجمهورية إلى الحدود القصوى الملكية في أثناء فترة حكمه (١٩٨١ ـ ١٩٩٥). من أجل فكرة تفصيلية عن هذه النزعة الملكية في عهد ميتران، انظر: Jacques Attali, *Verbatim* (Paris: Fayard, 1995).

النظام كما في حالة الولايات المتحدة الأمريكية. غير أن الجامع بين هذه الأنظمة، على تفاوُتٍ بينها في توزيع السلطة بين مؤسسات الدولة، أنها قائمة على مبدأ التوزيع (= توزيع السلطة) بما هو أعلى أشكال الضمانات للنظام الديمقراطي.

من البيّن أن شرعية الدولة الحديثة، في أعين مواطنيها، لا تتأتى من كونها الكيان الممثِّل لإرادتهم في الدفاع عن استقلالهم وسيادتهم في وجه خطر خارجيّ محتمل، والكيان الذي تتجسد فيه سيادتهم الذاتية على أنفسهم وأراضيهم وثرواتهم فحسب، وإنما تتأتى - أيضاً - من واقع أن هذا الكيان يُدار عبر سلطة تعود إليهم، ويمارسونها بأنفسهم، وليست مفروضة عليهم. إنهم يخضعون لهذه السلطة، سلطة الدولة ممثلة في قوانينها، لكنهم يفعلون ذلك طوعاً، وبإرادتهم، لأنهم بذلك إنما يخضعون للقواعد والأنظمة التي تَوَافقوا عليها. الدولة الحديثة ليست كياناً برّانياً عن المجتمع، مضافاً إليه أو مفروضاً عليه بالقوة والإكراه، **الدولة هي المجتمع** (= المجتمع السياسي)[٨]، وليس من وجودٍ للمجتمع من

---

(٨) فكرة تكرّر التعبير عنها في الفلسفة السياسية الحديثة منذ القرن السابع عشر. انظر مقدّماتها الفكرية في كتب توماس هوبس الثلاثة التالية: Thomas Hobbes: *Eléments de la loi naturelle et politique*, traduction, introduction, notes et index par Dominique Weber (Paris: Librairie Générale Française, 2003); *Le* =

دون دولة إلا في الأيديولوجيا الفوضوية[٩]. لذلك يستبطن الناس (= المواطنون) فكرة الدولة، والدستور، والقانون، والنظام، والسيادة، في المجتمعات السياسية الحديثة، وتتحول إلى جزء لا يتجزأ من منظومة عقائدهم. وهذه الأفكار ليست شيئاً آخر سوى رديف الحرية والمواطنة والحقوق المدنية والسياسية.

هذه، في إيجاز، صورة الشرعية في الدولة الحديثة ومفهومها ومقوماتها. سقناها لبيان أمور **ثلاثة**: **أوّلها** أن البلدان العربية المعاصرة لم تعرف، بعدُ، هذا النمط من الدولة الوطنية الحديثة. **وثانيها** أن فلسفة هذه الدولة في الفكر الإنساني الحديث، وهي صارت ثقافة عامة في مجتمعات الغرب، لم تستقر، بعدُ، في الفكر السياسي العربي بتياراته كافة، وأن معظم المأخوذ منها والمستعار مجتزأ من منظومته الأصل على نحوٍ انتقائي. **وثالثها** أن مقاربة مسألة شرعية الدولة، في الوطن العربي، لا تقبل الدخول فيها أو مباشرتها انطلاقاً من فرضية «الخصوصية العربية»، ونكران كونية ظاهرة الدولة الحديثة وقوانين نشوئها واشتغالها. وسنجد أن

Citoyen, présentation par Simone Goyard-Fabre (Paris: Flammarion, 1982), et = *Leviathan ou matière*, forme et puissance de l'état chrétien et civil, traduction, introduction, notes et notices par Gerard Mariet (Paris: Gallimard, 2000).

(٩) انظر موقف عبد الله العروي في هذه المسألة في: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣).

هذا الاستعصاء النظري في مقاربة مسألة شرعية الدولة في الوطن العربي سيلازمنا، في هذا الفصل، مثلما لازم كل من فكَّر فيها من المثقفين العرب المنتمين إلى التيارات التي ستتناول موقفها منها.

أول ما يسترعي الباحث في ظاهرة الدولة في البلدان العربية أنه في مقابل النظرة الإيجابية إليها في مجتمعات الغرب الحديثة، وفي مقابل ما تتمتع به هناك من مقبولية، تسيطر نظرة سلبية إلى الدولة في الحياة العربية عموماً، وتتعرض (الدولة) إلى رفضٍ يكاد يكون عامّاً من قِبل تيارات الوعي السياسي العربي كافة. والظاهرتان تيناك تحتاجان إلى تحليلٍ عميق يأخذ في الحسبان، وفي الوقت عينه، أثر المواريث التاريخية في الاجتماع العربي المعاصر، وأثر الشروط والظرفيات السياسية التي تكونت الدولة (العربية) في سياقاتها، ونتائج ذلك كلّه في المجتمع والأفكار والسيكولوجيا الجماعية.

ثانياً: آثار المواريث والتحولات في تكوُّن المجال السياسي

١ ـ سلطة الموروث السياسي

ليس في الحياة العربية اليوم، ومنذ زمن، ما يشهد لفكرة الدولة بالرسوخ أو الحضور في الوعي الجمْعيّ

والسلوك الاجتماعي العام[١٠]. يستطيع المرء أن يَلْمَس ذلك بيُسْر مما يُعايِنُه من ظواهر دالة على ذلك: من غياب فكرة القانون في الوعي والسلوك (= عدم احترام قوانين السَّيْر مثلاً)، وانعدام الضمير المهْنيّ، وتخريب المرافق العامة وارتشاء صغار موظفي الإدارات العمومية، حتى العمالة للأجنبي! والدولة ـ أي دولة ـ لا يقوم لها مقامٌ في مجتمع وينتظم لها أمْرٌ إنْ لم **يستبْطِنها** الناس ويتشبَّعون بفكرتها. إنها فكرةٌ مجرَّدة، لكنها **تتجسد** في الناس (=المواطنين) في المجتمعات التي تقوم فيها الدولة الحديثة. أما في مجتمعاتنا فيجسِّدها البوليس والجيش والمحاكم والسجون؛ ومتى ما وجد المرءُ نفسَه أمام هذه تَحْضُر في وعيه فكرة الدولة؛ إنها الحالة الوحيدة التي يقع بها إدراك الدولة عندنا! ولذلك بمقدار تُمثّل الدولة ضرورة حياتية، بل وجودية، في المجتمعات الحديثة، تمثّل عبئاً ثقيلاً على حياة الناس في مجتمعاتنا، أو هكذا هي في وعيهم ومخيالهم.

والمفارقة الأدعى إلى التفكير أنه في مقابل ضمور فكرة الدولة في وعي الناس، ثمة حضورٌ متضخم لفكرة

---

(١٠) تناولنا ذلك في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨).

السلطة. وفي هذه المفارقة ما يدلّ على أن هناك **نظرةً اختزالية** إلى الدولة، في الوعي العربي، تَرُدُّ هذه إلى السلطة وتختصرها فيها، والحال أن السلطة نِصَابٌ من الدولة وصعيدٌ فيها. ومن الثابت أنّ مَأتَى هذا الخلل في وعي الدولة إنما هو واقعُ الدولةِ ذاته في البلدان العربية، سواء من حيث ضعف كيانها ومؤسساتها، أم من حيث تضخُّم حيّز السلطة فيها على حساب حيّزات ومساحات من الدولة أخرى. هكذا تصطدم كل محاولة لتحليل أسباب ضَعف فكرة الدولة في الوعي الجمْعيّ بالحاجة إلى تحليل أسباب ضَعف الدولة في الواقع الموضوعي؛ إذ المسألةُ ليست مسألةَ فكرٍ ووعْيٍ قاصريْن إلا بمقدار ما هي مسألة واقع يعاني عُسْر تحقُّقِ كيان الدولة فيه.

من النافل القول إنّ الدولةَ حديثةُ النشأة والتكوُّن في البلدان العربية، وعمرها لا يزيد على عمر بضعة أجيال. ولا يغيّر من هذه الحقيقة أن يستدرك مستدرك بالقول إن تاريخها (الإسلامي) يقاربُ الألفَ ونصف الألف عام، ويتجاوز ذلك أضعافاً في مصر والعراق وسوريا؛ فالدولة التي نعني هي الدولة الحديثة(١١) التي

(١١) انظر رأينا مفصلاً في هذه المسألة في: بلقزيز، **نقد الخطاب القومي**.

بدأت تتشكل ملامحها في أوروبا منذ القرن السابع عشر، والتي نشأت في البلدان العربية نظائر لها متعاقبة في الزمان منذ عشرينيات القرن العشرين، وليست الدولة التقليدية التي لم يكن لها، في تاريخ الإسلام، من شخصية الدولة أكثر مما كان للدولة المسيحية الوسطى. وكما أقام المسلمون إمبراطورية في العهد الوسيط، أقام غيرهم إمبراطوريات شبيهة ربما كانت الإمبراطورية الرومانية أبرزها. ومع ذلك، لا أحد في الغرب يعتبر هذه الإمبراطورية دولة بالمعنى الذي يفيده المفهوم في الفكرة السياسيّ الحديث.

ومن الطبيعي ألّا تستطيع الدولة «الحديثة» في البلدان العربية أن ترسّخ وجودها في الواقع المجتمعي في بضعة عقود، وأن يتشرّب الناسُ فكرتَها ويستبطنوها، وقد يحتاج ذلك إلى زمنٍ أطول كي يصبح واقعاً موضوعياً. غير أن الذي لا مِرْية فيه أن الزمن ليس وحده العامل الوحيد الذي يفسّر ضَعف كيان الدولة في الاجتماع العربي المعاصر، حيث أخذ تكوُّن الدولة ورسوخُها في بلدان أمريكا الشمالية والجنوبية الزمنَ نفسَه الذي أخذه في البلدان العربية، ويصْدُق الشيء نفسُه على بلدٍ من دائرتنا الحضارية هو تركيا. بل إن الحركة الصهيونية نجحت في إقامة دولة حديثة في زمن

قياسيّ لم يأخذ منها أكثر من جيلين. لا بدّ إذاً، من الانتباه إلى عوامل أخرى، غير عامل الزمن، تضغط على إمكانية التكوُّن الناجز للدولة ورسوخ فكرتها وقيمها في المجتمع والوعي.

قد يكون من أهم العوامل التي تفسِّر الظاهرة **ثقلُ المواريث السياسية في الاجتماع العربي، والآثار المتجددة لتلك المواريث في المجال السياسي**؛ فحين نشأت الدولة الحديثة في البلدان العربية، نشأت في سياق الحقبة الكولونيالية، وكنتيجة من نتائجها المباشرة: وليس دولة الاستقلال السياسي إلّا واحدة من تلك النتائج الناجمة من الحقبة الكولونيالية. على أن الدولة الجديدة هذه، وقد صُمّمت على مقتضى هندسة سياسية حديثة تشبه الهندسة عينَها التي قامت عليها دولُ أوروبا الحديثة، لم تقم في بلادٍ بِكْرٍ لم تَطَأها السياسة، أو لم يعرف اجتماعُها شكلاً من التنظيم الدولتي على مثال مجتمعات أخرى عديدة في العالم وفي إفريقيا بخاصّة، وإنما هي نشأت في بلدان (عربية) لها تراث عريق في التنظيم السياسي، وقامت فيها دول لقرون متطاولة، وتعاقبت فيها هذه على قوامٍ ونظامٍ متشابهيْن، فرسَّخت من قيمها وتقاليدها الكثير ممّا لا يمكن مَحْوُهُ بيُسْر. وسيظل أيُّ تفكيرٍ في ظاهرة ضَعف

الدولة، وتحليلٍ لأسباب ذلك، قاصراً إنْ لم يَلْحَظ آثار تلك المواريث التاريخية فيها تكويناً وتطوُّراً.

توصَف الدولة التي قامت تاريخياً في البلدان العربية قبل الحقبة الكولونيالية، في علم الاجتماع السياسي، **بالدولة التقليدية**، وأحياناً **بالدولة السلطانية**: **الأولى** تمييزاً لها من الدولة الحديثة، **والثانية** تمييزاً لها من دولة الخلافة. إنها الدولة التي وصفها **فقهُ السياسة الشرعية** في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، في كتابات الماوردي والجويني وأبي يَعْلى الحنبلي، واستمر وصفُها بالسّمات عينِها في عصر ابن تيمية ثم ابن خلدون، وأعاد كُتّاب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التشديد على سماتها تلك: منذ عبد الرحمن الجَبَرْتي، في نهاية القرن الثامن عشر، حتى محمد رشيد رضا في عشرينيات القرن العشرين. إنها الدولة القائمةُ سلطتُها على الشرعية الدينية والمتكوّنة بمقتضى تقنيات التولية وإجراءاتها الموصوفة بدقة في كتب السياسة الشرعية.

ومن النافل القول إن هذا النمط من الدولة حظيَ تاريخياً، بالشرعية، لأنه قام على الشرعية الدينية، وكانت فكرة الجهاد، حفاظاً على الجماعة ومصالحها، من مقتضياتها. ولذلك، فهو شهد استقراراً تاريخياً مديداً

على الرغم من تغيّر الحكام والأمراء الذين تعاقبوا على السلطة في هذه الدولة. على أن الدولة التقليدية بمقدار ما كانت تملك أن تدافع عن حوزة أراضيها، في مواجهة الخطر الخارجي، من طريق تعبئة الجند والقبائل باسم الجهاد، لم تكن تملك السيادة الفعلية على رعاياها وأراضيها كافة، ولا كانت تملك أن تفرض قوانينها وتشريعاتها على مجموع المناطق الخاضعة نظرياً لسلطاتها. فإلى جانب نفوذها المركزي، قام نفوذٌ للقوى المحلية، من قبائل وعشائر وجماعات أهلية، لم يكن يربطها بالسلطة فعلاً سوى عقد البيعة دون سائر الروابط السياسية والقانونية المفتَرضة في أي دولة بين المركز والأقاليم الطرفية. والغالبُ على الأطراف، في نموذج الدولة التقليدية، هو **التفلُّت** من الخضوع للسلطة المركزية؛ لأنها لم تكن ترى في تلك السلطة سوى قوة الإلزام بأداء واجبات للدولة، مثل الضرائب والدخول تحت نظام قانوني كانت تأباه نظمها القيميّة الموروثة. ولقد يكون استمرار نظام العُرْف، في المناطق المسمَّاة مناطق «السِّيبَة»، أي غير الخاضعة لسلطة الدولة المركزية، مثالاً لحدود سيادة هذه الدولة على رعاياها وأراضيها[١٢]، إذ من مقتضيات السيادة سيادة القانون

(١٢) انظر في هذا: Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912* (Paris: Maspero, 1980).

وخضوع الناس له كافة، وذلك ما لم تكن عليه الحال في تاريخ الدولة التقليدية.

حيث نشأت الدولة الحديثة في البلدان العربية، في القرن المنصرم، لم تكن هذه الصورة قد تبدَّلت تماماً: كان شيءٌ من المركزية يتحقق عبر الإدماج والتوحيد والتعليم، غير أن الكثير من مواريث الماضي ظل يملك أن يستمرَّ بقاءً وتجدُّداً في الحياة العامة. من يملك اليوم أن ينفي استمرار القيم والأعراف التقليدية كالثأر، في الأوساط القبلية والعشائرية في اليمن والأردن وسيناء وسواها، واستمرار منظومة الأعراف والتشريعات الطائفية في لبنان؟ في سياق مثل هذا الموروث يتعذّر ميلاد الشعور بالدولة والقانون في الوعي والسلوك.

٢ ـ سلطة الموروث الاجتماعي

ليس ثقلُ المواريث السياسية، وتقاليدُ التفلُّت من سلطان الدولة المركزية من قِبل الأطراف، واستمرارُ أثرِ العُرْف حاكماً للعلاقات الأهلية بدلاً من القانون... وحدها ما يفسِّر ضعف الدولة، في الاجتماع العربي، وضَعف فكرتها والشعور بها لدى الناس، وإنما يوجد إلى جانب ذلك عوامل أخرى لا تقل عن هذا الأخير تأثيراً، بل وترتبط به شديد ارتباط، ومنها **ثقل المواريث الاجتماعية**. ونعني بهذه المواريث جملة البُنى والعلاقات

التي كانت تنتظم الاجتماع الأهلي العربي طيلة عهود من التاريخ متطاولة، واستمرّ وجودُها ومفعولها في المجتمعات العربية حتى بعد قيام الدولة الحديثة وانطلاق عملية التحديث الاقتصادي والاجتماعي في البلدان العربية. والقارئ في تطور المجتمعات العربية المعاصرة منذ استقلالاتها السياسية، لا شكّ مندهش لظاهرات تبدو متناقضة متنافرة في الحياة الاجتماعية، وأخصّها بالانتباه **ظاهرتان**: **التعايش** بين البنى التقليدية الموروثة والبنى الحديثة في الاجتماع العربيّ، وما يرافقه وينجم منه من تداخل بين علاقات النظام الاجتماعي القديم وعلاقات النظام الاجتماعي الحديث في بنية اجتماعية واحدة، ثم **التجدّد** المستمر **لمفعول** علاقات البنى التقليدية في الاجتماع السياسيّ العربيّ المعاصر.

يمكن ملاحظة هذا التعايش في الاقتصاد والسياسة والثقافة، كما يمكن ملاحظته في الاجتماع. ليس تفصيلاً أن نعاين استمرار الاقتصاد الطبيعي، والعائلي، والحِرَفي، والزراعي التقليدي، مع الاقتصاد الرأسمالي الحديث جنباً إلى جنب، والعلاقة الأجْرية الرأسمالية مع نظام السُّخرة في العمل، أو التحصيل العينيّ لحقوق العمل من حصَّةٍ مقتَطَعة من الإنتاج، والمبادلات النقدية مع المقايضة العينية أو السِّلْعيَّة، والوسائل البدائية

للإنتاج (المحراث والدواب واستقاء الماء من المنابع غير السطحية يدوياً. . .) مع الوسائل الحديثة في الزراعة، وقروض الرهن مع القروض البنكية. . .إلخ. وليس تفصيلاً أن نعاين التعايُش المديد، في البيئة السياسية الواحدة، بين التقاليد السلطانية والقيم الدولتية الحديثة، بين حكم الفرد الواحد ونظام المؤسسات، بين نظام الحزب الواحد والتعددية السياسية الشكلية، بين احتكار السلطة ووجود البرلمان، بين الحزب والقبيلة والطائفة في جسمٍ سياسيّ واحد، بين المعارضة السياسية والمعارضة الدينية في ثوب واحد[١٣]. . . إلخ. ثم ليس تفصيلاً أن نقف على وجوهٍ من التَّضايُفِ، بين التقليد والتجديد في الثقافة والفكر، بين التحجُّر والانفتاح، بين الاتّباع والإبداع، بين التراث والحداثة، الهوية والكونية. . .إلخ. وهي صور من التعايش تختلط فيها الأزمنة والأمكنة والمرجعيات على نحوٍ يشتدُّ معه التباسُ البُنى تلك وعُسْر فهم تركيبتها.

التعايش نفسُه نلحَظُه في الاجتماع العربي على نحوٍ من الوضوح أجْلى: تتجاور القبيلةُ والعشيرةُ والطائفة مع الطبقات الاجتماعية وكأنها كلها عناصر متجانسة في

---

(١٣) عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

بنية واحدة، ويتجاور نظام القيم التقليدي وسلطانُ العُرف والعادات الموروثة مع منظومات القيم الحديثة وكأنها تنويعات على مقام واحد، وتتجاور القيم البطريركية والذكورية مع القيم الاجتماعية الحديثة وكأنها حالات طقسية في دورة مناخية واحدة! المتناقضات كلها «متجانسة» أو، على الأقل، متعايشة: المجتمع الطبيعي والمجتمع المدني الحديث، الجماعوية والفردانية، الانقسامات العامودية والانقسامات الأفقية، روابط القرابة وروابط العمل والمصالح، قيم البداوة والقيم المدينية... إلخ؛ كلها تجدها مرصوفة تُؤثّث مشهد الاجتماع العربي المعاصر وكأنها قُدَّت من طبيعةٍ واحدة بالمعنى الأرسطي لطبائع العناصر!

لم ينشأ أيٌّ من البُنى الحديثة، في الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع، من جوف البنى التقليدية وعلى أنقاضها، وإنما **أتاها من خارج** وجاورها[١٤]؛ فلا الرأسمالية نشأت من تفكك نظم الإنتاج السابقة لها، ولا الدولة الحديثة ولدت من أحشاء دولةٍ سلطانيةٍ قَضَتْ، ولا الحداثة الثقافية انبثقت من تحت تراب قبر الثقافة التقليدية، ولا الطبقة الاجتماعية قرأت الفاتحة

---

(١٤) انظر: برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨).

على البنى العصبوية القديمة، ظل القديم قديماً حياً، وأتى الجديد من خارجه يشاركه المكان. وهكذا تحوَّل الاجتماع العربي الحديث والمعاصر، في امتداد هذه العلاقة من التعايش والتجاور بين ظاهراته، إلى ما يشبه المتحف التاريخي تُعْرَض فيه ظواهر متباينة، من أزمنة مختلفة، لا يجمع بينها سوى الشعور بثقل التاريخ في حياتنا. شوهاء هذه البنى الاجتماعية التي تجمع إلى تجاعيدها قسمات الطفولة، وتجمع إلى تباشير الميلاد نُذُر النهاية.

الأسوأ من هذا التجاوُر الأَشْوَه في البنى الاجتماعية بين التقليد و«الحداثة» ذلك المَيْل الصاعد ـ والمتصاعد ـ إلى **التجدُّد المستمر** للبنى والعلاقات الاجتماعية التقليدية في المجتمع العربي. إن ما يبدو لنا، في سياق الملاحظة السابقة، كتعايش صامت، كتجاوُرٍ مُتَخَارِج، لا تقوم بين أطرافه أو حدوده علاقة، ليس كذلك في حقيقته، فالعلاقة بين بنى التقليد وبنى التحديث **بنيوية**، أي أنهما تشكّلان معاً عنصريْن **مترابطين في** بنية اجتماعية واحدة. نوع «التحديث» في هذه البنية هو الذي يستدعي التقليد عنصراً متلازماً معه في الوجود وفي نظام الاشتغال (Fonctionnement). والاستدعاء هذا يفرض **إعادة إنتاج** التقليد في بنية الاجتماع العربي بوصفها الشكل الرئيس لإعادة إنتاج ذلك الاجتماع

برمّته[١٥]. وليس التجدُّد المستمر للبُنى والعلاقات العصبوية التقليدية، في مجتمع من المجتمعات العربية، قرينةً على معاناة ذلك المجتمع من ضَعْفٍ في آليات التحديث وقيم «الحداثة» فيه، فقد يكون العكس هو الصحيح، ومثال لبنان أجلى في التصريح بحقيقة أن تجدُّد هذه البنى والعلاقات يمكن أن يكون أعلى درجةً، وأسرع وتيرة، في المجتمعات التي مسَّتْها وجوهٌ من التحديث في بناها الاجتماعية.

من النافل القول إنّ الدولة تنهل بعضَ أسباب ضَعفها من قوة العصبيات الأهلية المتجددة في الاجتماع العربي كالقبيلة، والعشيرة، والطائفة، حتى إن بعض هذه العصبيات يبدو، في عِدَّةٍ من المجتمعات، أقوى من الدولة وأشدَّ رسوخاً، والولاءُ الأهليُّ لها أمتن من الولاء للدولة والوطن. ذلك، على الأقل، ما نَلْحظه اليوم في بلدان مثل لبنان واليمن والسودان والعراق، وموريتانيا. لكن هذه الحالات، التي ذكرنا، ليست شذوذاً عن القاعدة العربية، بل هي القاعدة؛ وما تصريحُها الفاقع بذلك إلا لأن الاجتماع الأهليَّ

---

(١٥) إلى ذلك يذهب مهدي عامل في تحليله البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية العربية في نطاق علاقات التبعية البنيوية. انظر: مهدي عامل، **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ج ٢: **في نمط الإنتاج الكولونيالي.**

والسياسيَّ فيها يعاني حالاً من التأزم الحادّ يجعلها تُفْصح عن المخبوء أكثر من غيرها، وقبل غيرها. أمّا ما دون هذا فالتكوين واحد ـ على تفاوُتٍ في درجة تشظّي النسيج الاجتماعي ـ ونظامُ اشتغال الاجتماع السياسي واحد تقريباً مع تفاوُتٍ في التطوّر.

على أن مشكلة الدولة ليست مع عصبيات قوية تمنعها من القيام، وتُحول دون تكوُّنِ مجالٍ سياسيّ حديث فحسب، وإنما مشكلتها مع نفسِها كدولة تصنع لوجودها الكوابح وأسباب الامتناع. وبيانُ ذلك أن وظيفة الدولة في تصنيع اجتماعٍ متجانس تنصهر فيه التكوينات العصبية الموروثة، ويتحقق من طريقه ـ وبه ـ الانتقال من الجماعة التقليدية إلى الجماعة الوطنية الحديثة، ومن روابط الدم والنسب والمذهب والعرق إلى علاقات المواطنة...، **وظيفة معطَّلة** ليس لأن ثقل الاجتماع الأهلي العصبوي ومواريثه يعطّلانها، وإنما لأن الدولة ذاتَها ـ بتركيبتها ونظام اشتغالها ـ تعطّلها. وهي تفعل ذلك من طريق **إعادة إنتاج** مفعول المواريث الاجتماعية فيها، وتُصَمِّمُ نفسَها على مقتضى توازنات الاجتماع الأهليّ بدعوى حاجة الدولة إلى تمثيل النسيج الاجتماعي بأطيافه كافة. إن قسماً كبيراً من دول عرب اليوم قائم على الشرعية التقليدية، بعبارة ماكس

فيبر[١٦]؛ الشرعية الدينية والعصبوية، ومؤسسات الدولة ونصاباتها موزَّعة - بحسب نظام الحصص - على طوائفها ومذاهبها مثلما هو الأمر في لبنان والعراق، ولا سلطة للقانون أو للمؤسسات الرسمية على فرد أو مجموعة أفراد تحميهم عصبية أو يدخلون في حمى عصبية؛ فالمسّ به - أو بهم - يكون حينها مسّاً بالعصبية كافة ويهدّد «الاستقرار» و«السلم المدني»! تقبل الدولة بأن تكون مجرَّد مرآةٍ صافية تعكس اجتماعها الأهلي القروسطي. وهي تقترف هذه الفضيحة باسم «الحداثة» والدستور والقانون وتوازن المؤسسات وصون الوحدة الوطنية، وتحكم على نفسها - بإعادتها توطين قوانين اجتماعها الأهليّ فيها - بالزوال أو باستحالة القيام؛ إذ لا وطن يُولَد، ولا دولة تقوم، من رتْق فتوقٍ ومعازل في نسيج فسيفسائي، وإنما من **تصنيع نسيج اجتماعي مندمج** وجديد.

٣ - الدولة والمجتمع المَدِينيّ

بين قيام الدولة وتطوّرها ورسوخها ونشوء المجتمع المَدِينيّ ورسوخه علاقةُ ارتباطٍ وتَلازُم. فالمدينة حاضنة

(١٦) انظر تصنيف ماكس فيبر لأنماط الشرعية، في Max Weber, *Le Savant et le politique*, traduction de Julian Freund; introduction de Raymond Aron (Paris: Plon, 2005).

الدولة وفضاؤها الاجتماعيّ التحتيّ، ولا مجال لافتراضها خارج هذا الفضاء أو بعيداً منه. والمدينة ليست مجرّد فضاء جغرافي سكانيّ متميز، من سواه من فضاءات الاستقرار، بشروط يُسْر الحياة التي يتمتع بها، ووفرة فرص العمل، وأسباب تحصيل فرص الترقّي الاجتماعيّ، فهذه كلها لا تقوم من المجتمع المدنيّ مقام الأساس الذي يولّدُهُ، وإنما هي من تظاهراته ونتائجه. وعلى ذلك، فالمسافة بين الفضاء المدينيّ والفضاء الريفي أو القروي ليست مسافة دَرَجية، كمية، قابلة للجَسْر من طريق تطور الثاني إلى نصاب الأوّل، وإنما هي محكومة **بعلاقة هي التمايُز بين بنيتيْن** للاجتماع البشري(١٧). تبدو هذه العلاقة أوضح في التمايز كلما كان الفضاء غير المدينيّ مشدوداً إلى طابع البداوة أكثر؛ مثلما هي حاله في الأعمّ الأغلب من المجتمعات العربية المعاصرة. حينها تُقاس المسافة الزمنية بين المدن والأرياف بالقرون لا بالعقود.

قلنا إن الفضاء المديني ليس فضاءً جغرافياً ـ سكانياً فحسب، ونضيف الآن أنه **فضاء اجتماعي ـ سياسي ـ**

(١٧) هذا التمايز ممّا شدّدت عليه السوسيولوجيا المعاصرة، لكننا نجِدُ تعبيرات مبكّرة عنه في تاريخ الفكر منذ التمييز الخلدوني الشهير بين مجتمعات البدو ومجتمعات الحضر. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).

ثقافيّ متميّز بنوع من العلاقات والروابط السائدة والحاكمة تختلف عن تلك التي تسود خارجه، هي علاقات **الانصهار والاندماج** التي يفرضها الجوار المديني، والعمل، والانتساب إلى مؤسسات اجتماعية **أفقية** حديثة كالنقابات والجمعيات المهنية وسواها. لا تلتغي في هذا الفضاء علاقات القرابة وروابط الانتماء التقليدية تماماً، لكن مفعولها يتضاءل أكثر حتى بوجود جمهورها في المدينة وفي الحيّ نفسه؛ إذِ الجوار، في مثل هذه الحال من الانتماء المدينيّ، لا يفرض أحكامه وحده، أو لا يكون له المفعول عينُه كما في المجال غير المديني. المدينة بهذا المعنى ليست نمط عيش أكثر تنظيماً وعقلانيةً فحسب، وإنما هي فوق ذلك الإطار الاجتماعيّ الجديد لتوليد روابط التشابك في **المصالح** بما هي مبدأ الاجتماع، ومن حيث هي عابرة للحدود التي ترسمها العائلة والجماعة الدموية، أي بُنى القرابة والمجتمع الطبيعي.

ليس موضوعنا أن نخوض بالتحليل في إشكالية التَّمَدْيُن والتمدن من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الاجتماعية[١٨]، وإنما يعنينا منها، فحسب، ما بين

(١٨) من حسن الحظّ أن علم الاجتماع في البلدان العربية اهتم بهذه الإشكالية، في الستّين عاماً الأخيرة، منذ كتابات علي الوردي حتى كتابات محمد جابر الأنصاري وخلدون حسن النقيب وآخرين.

الدولة والمدينة من صلة، وما يتولّد من الصّلة هذه من ديناميات جاذبة أو نابذة في عملية تطوّر كيان الدولة ونظام اشتغالها، وبخاصة في حالة الدولة في الوطن العربي المعاصر، وما نزعمه من أثرٍ كبير لتراجع نمط الاجتماع المديني في عُسْرِ تكُّونها، أو، على الأقل، في تدهور حالة التكوين والعودة بها إلى وراء. والصلة بينهما (= الدولة والمدينة) مؤكدة وثابتة؛ ليس تاريخيّاً فحسب، حيث الدول نشأت في المدن الكبرى (= الحواضر)، وإنما وظيفيّاً أيضاً، حيث الإدماج والصهر من السمات الأمْيَز الجامعة بينهما. وليس من باب الصدفة أن التماهي بينهما انتقل من الوظيفة إلى التسمية؛ فالمنتمي إلى الدولة: المواطن (Citoyen, Citizen) يحمل صفة المنتمي إلى المدينة (Cité, City). والتداخل الجغرافي الكيانيّ بينهما قام في التاريخ على نحوٍ تطابَقَتَا فيه أحياناً وعَنَتَا الشيء نفسَه: الدولة ـ المدينة كما في أثينا قديماً، وفي جنيف حديثاً(*).

إذا كان نشوء الدولة الحديثة وصعودها، في البلدان العربية، قد ارتبط بانتقالٍ حاسم نحو المجتمع المديني، وكان ذلك في وجهٍ منه بأثرٍ من ميلاد صناعةٍ حديثة، وطبقةٍ عاملة، وتوسُّعٍ للطبقة الوسطى، وانتشارٍ

(*) في عهد فيلسوفها جان جاك روسو.

للتعليم... إلخ، فإن تدهورها اليوم، ومنذ عقود، إنّما يجري في امتداد تراجُع الوجه المديني في الحياة الاجتماعية والسياسية، والتّبَدّي (= من البداوة) المتزايد لوجوهٍ من تلك الحياة داخل النطاق المديني نفسه، وللعلاقات الاجتماعية العامة. إن تينك الظاهرتين (= الانكفاء المديني وتجدُّد نظام البداوة) تتكرَّسان اليوم في سياقٍ عامّ من تفكُّك الإنتاج (= الزراعة والصناعة معاً) والقوى المنتجة، ومن ضمورٍ للطبقة الوسطى، وتراجُع مروّع لأدوارها في الحياة العامة، وفي المجال السياسيّ على نحوٍ خاصّ. نرصُد، سريعاً، وجهيْن من وجوه التراجع الحادّ الذي أصاب الفضاء المدينيّ وقيمه في المجتمعات العربية، والآثار التي رتَّبَها ذلك في تطوّر كيان الدولة ودَهْوَرَتِه.

أولُ الوجهيْن ما شهدهُ الفضاء المديني من أشكال **الإفقار المختلفة للقيم الحَضرية** في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة، في الأعمّ الأغلب من المجتمعات العربية، نتيجة تدفُّقِ سيْلٍ هائلٍ من العلاقات الريفية عليه، والقيم الاجتماعية المحمولة في ركابها، واستقرار الكثير منها في النسيج المديني، وتلبُّسها به. وليس عسيراً إدراك الأسباب التي أفضت إلى هذه الظاهرة الجديدة من **التَّرييف** الحادّ، التي أصابت المدينَةَ

والمجال المدينيّ العربي، لأن تلك الأسباب تكاد تكون اليوم معلومة لدى الباحثين الاقتصاديين وعلماء الاجتماع: خراب القطاع الزراعي، والتدمير العشوائي والمنظّم للقوى المنتجة الزراعية، وما نَجَم منه من هجْرات جماعية كثيفة من القرى والأرياف في اتجاه المدن بحثاً عن العمل والاستقرار. لم تُحدِث هذه الهجرات الاضطرارية تغييراً في التوازن السكّاني فحسب، وإنما في **أنماط الحياة والقيم والعلاقات والأذواق**. وكانت المشكلة، ولا تزال، أنّ المجتمعات الريفية ظلت مهمَّشة، ولم تَحظ بأي قسط من التحديث والتَّمَدْيُن، وحين تدفقت على المدن، حملت معها الكثير من مواريث اجتماعها التقليدي، وأدخلتْها في نطاقٍ مدينيّ كان قد تخلَّص منها، نسبيّاً، منذ جيليْن من تاريخ تدفقها عليه.

وثاني الوجهيْن ما يعانيه المجال السياسيّ اليوم، بل منذ عقود، من صُوَر **الترييف** المتمادي له، وبخاصة على صعيد السلطة، نتيجة تدفّق نخب سياسية وعسكرية جديدة عليها من منابت غير مدينية(١٩). وليس من شك في أن أول مظاهر ترييف السلطة بدأ مع الانقلابات

---

(١٩) انظر في هذه المسألة: غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

العسكرية وولوج فئات اجتماعية، ريفية الأصول ومن غير مجتمع الطبقات الوسطى المدينية، إلى نسيج السلطة والنظام السياسي، واستلامها لسلطة الدولة، وتلوينها السياسة بلون غير مدينيّ في الأغلب (= الطابع العشائري والعائلي للسلطة مثالاً). غير أن صيرورة الترييف السياسي تزايدت بمعزلٍ عن واقعةِ الانقلابات، وفي سياق تطوُّرٍ اجتماعيّ «طبيعي» قَذَفَ بالمجتمعات الريفية إلى المدن، وبمتعلّميها وخرّيجيها إلى إدارات الدولة ومراكز القرار في معظم البلدان العربية. وإذا كان ذلك يمثّل، في وجهٍ منه، تعبيراً عن حركية اجتماعية إيجابية، وعن دينامية من ديناميات الصَّهر والدّمج، إلّا أن المشكلة هي في تلك الفجوة التي لم تُسَدّ بين المجتمعات الريفية والمجتمعات المدينية، والتي يظل من مضاعفاتها السلبية ظاهرة الترييف التي ألْقَت بنتائجها على صعيدي الاجتماع المدني والاجتماع السياسي.

*

من البيّن أن ما يعانيه كيان الدولة، في الوطن العربي، من فقرٍ في الشرعية إنما يعود، في جانب كبير منه، إلى أثر العوامل التاريخية ـ وفي قائمتها

المواريث ـ والاجتماعية (= المجتمعية) في تكوين المجال السياسي وتطوّره، وما كان لتلك العوامل من مفاعيل سلبية في ذينك التكوين والتطور. ومن الخطأ الفادح في التحليل، كما من سوء الافتراض والتقدير، النظر إلى أزمة الشرعية بمعزل عن فعل هذه **العوامل التحتية** العميقة، وعن الحاجة إلى تحليل تاريخي وسوسيو ـ سياسي للاجتماع السياسي العربي الحديث والمعاصر. لا يكفي التفكير في أزمة الشرعية بمفردات علم السياسة فقط، لأن أولى تبعات ذلك (هي) الانزلاق إلى الإسقاط التاريخيّ، وافتراض كيان الدولة في مجتمعاتنا على مثال كيانها في المجتمعات الحديثة، ثم محاكمته على ذلك المقتضى؛ وفي هذا من التعسف في التحليل ما لا تتكوَّن به نظرةٌ موضوعية إلى المسألة. أما الحاجة إلى استدخال عوامل التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية، فحيوية لفهم خلفيات تلك الأزمة ومقدماتها العميقة.

على أن الدولة تعاني أزمة الشرعية لأسباب **سياسية وأيديولوجية** أيضاً، وذلك ـ على الأقل ـ في نظر قسم عريض من مواطنيها يُسْقِط عنها شرعية الوجود والقيام، لأسباب ودواع شتّى، ويهجر بمعارضتها، بل يبني مسوّغات ذلك بناءً أيديولوجيّاً متماسكاً. هذا ما تفيدنا به قراءة مواقف التيارات السياسية ـ الأيديولوجية الأساس

في الفكر والسياسة في البلدان العربية منذ عشرينيات القرن العشرين. إن الجامع بينها، على اختلافٍ في المنطلقات والتوجهات، هو رفض الدولة القائمة ونقض مشروعيتها.

ثالثاً: دولةٌ فاقدةُ الشرعية

نطالع هنا ـ سريعاً ـ أربعاً من أهم مقالات (= خطابات) الفكر والسياسة وموقفها من الدولة: القومية والإسلامية والماركسية والليبرالية.

١ ـ الدولة ضد الأمَّة ـ دولة التجزئة

تعددت تسميات الدول العربية التي قامت في أعقاب الاحتلال الكولونيالي: قطرية، إقليمية، دويلات. . .إلخ، إنها قد تكون أيَّ شيء، في الخطاب القومي، إلا أن تكون دولةً وطنية؛ إذ الدولةُ هذه، أو بهذا المعنى، هي **دولة الأمّة**، الدولة التي تتطابق جغرافيتُها السياسية والسيادية مع جغرافيتها البشرية، وليست تلك حالُ الدول التي قامت في الوطن العربي الحديث نتيجة هندسةٍ سياسية استعمارية رَسَمَتْ لها الحدودَ على مقاس مصالح الاستعمار، وعلى حدود عصبيات محلية صغيرة. الدولة الوحيدة المشروعة، في الخطاب القومي، هي الدولة ـ الأمّة، ودويلات التجزئة

الكولونيالية ليست من هذه الطينة، فلا شرعية لها بالتالي.

منطق الفكر القومي في المسألة بسيطٌ وواضح، لكنه متماسك: لا تقترن الدولة (القومية) إلا بأمَّة موحَّدة، أمّا أن يقترن وجودُها بالتجزئة، ففيه خُلْف ومجافاة لمنطق التاريخ وتجارب تكوين الدول الحديثة. وهو اقتران لا يكون مشروعاً إلا في حالٍ واحدة هي **الانفصال القومي** لأمّةٍ عن إطارٍ إمبراطوريّ متعدّد التكوين القومي. وإذا كان ذلك مما يجوز للعرب مع الإمبراطورية العثمانية، ويمنح استقلالهم شرعيةً قومية، فهو ليس يجوز في وصف دول «سايكس ـ بيكو» وأضرابها التي قامت في الحقبة الكولونيالية على ما ذهب إلى ذلك القوميون العرب من الجِيلين الأول والثاني في الفترة بين نهاية الحرب العالمية الثانية ونهاية الحرب الباردة. وُجِدَ من رأى في الكيانات العربية الجديدة إطاراً قومياً ناجزاً ونهائياً، أو مَن دعا إلى إعادة توحيدها في قومية إقليمية صغرى (= القومية السورية)، لكن هؤلاء وأولئك عُدُّوا، في نظر القوميين، دعاة تجزئة أو وحدويين إقليميين، في أفضل الأحوال، لأنهم ـ على اختلاف بينهم ـ يجتمعون على إسقاط العلاقة الموضوعية والتاريخية بين الدولة والأمّة وتزوير معنى الدولة والأمّة.

دولة التجزئة تفتقر إلى الشرعية في خطاب القوميين، إنها لا دولة: سلطة أو نظام سياسي أو إمارة (بالمعنى الذي ساد في إيطاليا قبل توحيدها القومي)، أو أيّ شيء آخر. لن تصبح دولة إلا بالوحدة ومن طريقها. والمعركة ضدّ التجزئة ليست شيئاً آخر - في هذا الخطاب - غير فتح الطريق أمام تكوين الدولة الوحيدة التي تتمتع بالشرعية. فالمصدر الوحيد لشرعيتها - أو الذي يمنحها الشرعية - هو الأمّة، فلا تكون لها المشروعية، إذاً، إلا متى صارت **دولة الأمّة**. أن تكون دولة مركزية اندماجية، أو دولة اتحادية فدرالية، مسألة في عداد التفاصيل التاريخية، وهي قضية اجتهادية في الفكر القومي أكثر مما هي خلافية إن قرأناه في تاريخه الكليّ، المهم أن تقوم تلك الدولة التي يتحقق فيها التطابق بين الكيان الاجتماعيّ - البشريّ والكيان السياسيّ - السياديّ.

إن رفض دولة التجزئة، في الخطاب القومي، رفضٌ لدولةٍ تقف في مقابل الأمّة، أي لدولة «غير طبيعية» في التاريخ لا يتساءل المفكرون القوميون عمّا إذا كانت الدولة العربية القائمة قبل التجزئة الكولونيالية طبيعية، أيّ دولة الأمّة (أو الدولة - الأمّة)، وعمّا إذا كان شكلٌ منها قد قام في تاريخ العرب؛ فالنموذج المعياري عند أغلبهم لم يكن التاريخ وسوابقه وشواهده،

وإنما تجربة التوحيد القومي في أوروبا[٢٠]. وإذا كان في ذلك كثير من التسليم المُضْمَر بأن الدولة القومية ظاهرة حديثة النشأة[٢١]، فإن كثرة التشديد على التجزئة الكولونيالية، باعتباره فعل تمزيق لوحدة الأمَّة، يوحي وكأن للتجزئة تاريخاً حديثاً لا يمتد إلى ما قبل الغزو الاستعماري، أو أن فعل التجزئة ذاك صادف كياناً موحداً فقطَّع أوصاله. على أن الأهمّ من ذلك أن الاقتران الماهويّ بين الدولة والأمَّة، في الوعي القومي، وبناء شرعية الدولة على مقتضاه، يأخذنا إلى **حقيقتين** رئيستيْن تشكّلان الأسَّ في الخطاب القومي العربي المتعلق بمسألة الدولة وشرعيتها:

أولاهما أن المسألة الأساس في الدولة، في نظر القوميين، هي **كيانيتها** أي وجودها السياسيّ، وقدرتها السيادية وما عدا ذلك تفاصيل من قبيل: كيف تقوم؟ بأي وسيلة تُبْنى؟ ما شكلها الدستوري؟ ما مضمونها

(٢٠) هذا، على الأقل، عند كبار المفكرين القوميين مثل ساطع الحصري وقسطنطين زريق ونديم البيطار. لكن الأمر يختلف عند محمد عزة دروزة وعبد العزيز الدوري ـ وإلى حدٍّ ما ـ زكي الأرسوزي وميشيل عفلق.. . ممّن ذهبوا إلى الإيحاء بأن وحدة الأمّة اليوم استعادة لوحدتها أمس.

(٢١) التسليمُ هذا صريح عند قسطنطين زريق في: «الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المنفتحة في الشرق العربي،» في: قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، مج ١، ص ٣٠، ٣٦ و٧١.

السياسيّ؟ مَنْ مِنَ القوى الاجتماعية ينهض بمهمة بنائها؟ من يدير سلطتها؟... إلخ. المسألة **كيانية**، في المقام الأول، لأن الهدف لا يحتمل جدلاً في «التفاصيل»: أن يكون للأمّة كيانُها السياسي، لأن هذا وحدهُ الصورةُ التي تتحقق فيها وحدة الأمّة.

وثانيتهما، وتتصل بالأولى، أن **التفكير في المضمون السياسي والاجتماعي للدولة مؤجَّل إلى حين قيامها**[٢٢]، والخوضُ فيه قبل قيام الدولة، أو في أثناء النضال من أجل قيامها، إلهاءٌ سياسيّ لجهود الأمّة، بل بثٌّ للفُرقة والنزاع فيها، وإذا كان التشديد على الكيانية القومية جوهراً للدولة قد وضع القوميين في مواجهة من أطلقوا عليهم اسم القطريين أو الإقليميين أو دعاة التجزئة، فإن التشديد على أولوية الدولة قبل الجدل في مضمونها وَضَعَهُم في وجه الإسلاميين والماركسيين والليبراليين الذين لم يفصلوا بين نظرتهم إلى الدولة وانشغالهم بمضمونها (= الديني أو الاجتماعي أو السياسي).

والحق أن موقف المثقفين القوميين هذا لم يكن

(٢٢) هذه هي الفكرة التي استمرّ سعدون حمادي يدافع عنها، وبخاصة في المرحلة الأخيرة من حياته. انظر: سعدون حمادي، **الأعمال الكاملة للدكتور سعدون حمادي**، ٣ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، المقدمة.

بدعة أو شذوذاً عن مألوف التفكير القومي الإنساني في مسألة الدولة، فلقد كانوا فيه شديدي الوفاء للتراث الفكري القومي الأوروبي، والألماني خاصة. إن كتابات هردر وغوته وهيغل في المسألة تدور حول الفكرة نفسها التي ردّدها ساطع الحصري وزكي الأرسوزي وميشيل عفلق ومحمد عزة دَرْوَزَة. . التي مفادها أن الدولة لا تعدو أن تكون **روحاً** للأمّة وتجسيداً مادياً لكينونتها ووحدتها القومية. والدولة، بهذه المنزلة، ليست دولة فريق اجتماعي بعينه، وإنما هي دولة الأمّة جمعاء.

من تحصيل الحاصل، إذاً، أن تُسْقِط المقالة القومية العربية الشرعيةَ عن الدولة/ الدول القائمة لأنها **لا تستوفي معنى الدولة**، من منظور قومي، من حيث هي بالضرورة **دولة الأمّة** (أو الدولة ـ الأمّة)، بل لأنها ـ منظوراً إليها في شروط تكوينها ـ **دولة ضد الأمّة!**

٢ ـ الدولة ضد الشريعة ـ دولة العلمانية

كان جمال الدين الأفغاني قد دعا، قبل ما يزيد على قرن، إلى جامعة إسلامية تنتظم البلاد الإسلامية تحت لوائها[٢٣]. وعنى ذلك، في جملة ما عناه، أن

---

(٢٣) انظر جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، تحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ج٢، ص ٢٧.

نظام الخلافة الذي كان حينها عثمانيّاً، لم يعد يملك القدرة التمثيلية للاجتماع الإسلامي. وما كان ذلك من الأفغاني بسبب أن بعض البلاد الإسلامية يوجد خارج نطاق سلطان الخلافة العثمانية، مثل المغرب الأقصى وإيران، وأن بعضها الآخر أصبح خارج ذلك النطاق بقوة الأمر الواقع، مثل مصر والجزائر، وإنما لأن أمصار المسلمين بدأت تتساقط تحت قبضة القوى الكولونيالية، وتخرج من إطار سيادة الدولة العثمانية. وإذا كانت دعوة الأفغاني إعلاناً عن أزمة عميقة في نظام الخلافة، في ذلك العهد المتأخر من القرن التاسع عشر، فإن الأزمة تلك استفحلت أكثر، في الربع الأول من القرن العشرين، وانتهت بنهاية الخلافة.

تَجَدَّد التعبير عن مشروع الخلافة في الكتابات المتأخرة لمحمد رشيد رضا. لا تكون الدولة شرعية إلا إذا كانت خلافةً جامعة، أي إلا إذا قامت على مقتضى المبادئ الحاكمة التي وصفها فقه السياسة الشرعية. هذا كان جوهر أطروحة رشيد رضا في كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى**[٢٤]، وهي عينها الفكرة التي ردّدها معه،

---

(٢٤) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**؛ وعبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

وبعده، مشايخ أزهريون - مثل الشيخ بخيت - تراءت لهم نهاية الخلافة العثمانية مناسبةً لإعلانها في مصر وتنصيب الخديوي خليفةً للمسلمين. من البيّن أن الداعين إلى الخلافة، لحظتئذٍ[٢٥]، يدركون أنها - إن قامت - لن تكون كياناً سياسياً واحداً أو موحّداً للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، بل منصباً دينياً يوفر شعوراً ما بوحدة إسلامية في ظل مرجعية جامعة. كانت تلك حال الخلافة في تاريخ الإسلام[٢٦]، منذ النصف الثاني من القرن الهجري الثالث، أي منذ انتهى أمرُها عملياً بقيام الدولة السلطانية وحُكم التغلب. إن المهمّ في المسألة، عند دعاة الخلافة، أن تستعاد الصلة بين السياسة والشريعة بوصفها الحالة الوحيدة التي توفر للدولة شرعيتها.

هذا هو الدرس الذي استفاده الشيخ حسن البنّا[٢٧] من رشيد رضا. لم يدافع مثل أستاذه عن خلافة إسلامية

---

(٢٥) انظر: وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا**، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).

(٢٦) Ali Merad, *Le Califat: Une autorité pour l'Islam*? (Paris: Desclee de Brouwer, 2008), chap. II.

(٢٧) انظر أطروحاته في المسألة في رسالته: حسن البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت.])، ص ١٧٨ - ١٧٩.

تجمع الأمّة جمعاء، بل لا نكاد نجد لها ذكراً في كتاباته إلا من باب التمني، وإنما دافع عن **الدولة الإسلامية** التي يقوم نظامها على الشريعة، وصمَّم مشروعاً سياسياً، على ذلك المقتضى، أُفرد فيه لـ «الجماعة» (الإخوان المسلمين) دور الخميرة الحركية التي تصبح طليعة سياسية، وأداة لتحقيق مشروع الدولة الإسلامية. وفي مقابل تشديد رضا على «الأمة الإسلامية»، مال البنّا إلى الاهتمام بالشعب المصري، فلم يكن يعني مشروعه جغرافياً دولة أممية إسلامية وإنما الدولة الوطنية المصرية التي ينبغي أن تصير دولة إسلامية.

لعلّ المنعطف في الفكرة الإسلامية مع حسن البنّا والمؤسسة الإخوانية هو المصالحة مع فكرة الدولة الوطنية(٢٨). مظاهر هذه المصالحة عديدة في مواقفه: الاعتراف بالدستور المصري المشاركة في مؤسسات الدولة (= الحياة النيابية) لكن هذا الاعتراف، إذ يتصالح مع فكرة الدولة الجزئية، دولة قسم من الأمّة (= الإسلامية) لا دولة الأمّة جمعاء (= لأن هذه تعني الخلافة)، لا يسلّم بشرعية هذه الدولة بالضرورة، ليس

---

(٢٨) في هذا انظر: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥).

لأنها لا تمثّل دولة الأمّة، كما في الخطاب القومي العربي، وإنما لأنها **ليست دولة الشريعة**، أو قل ليست دولة تقوم مبادؤها وأحكامها ودستورها على مقتضى أحكام الشريعة. والدولة الشرعية عند البنّا ورفاقه، مثل عبد القادر عودة، هي التي يتوافر فيها **شرط الشرعية** في مجتمع مسلم، وهو أن تكون **دولة إسلامية** أو محكومة بمرجعية الشريعة الإسلامية. وعلى ذلك تظل شرعية هذه الدولة معلقة على تطبيق الشريعة في دستورها وقوانينها. وهذا جوهر رأي المؤسسة الإخوانية لم تَحِدْ عنه، منذ ثمانين عاماً، وإنْ كَيَّفتْهُ مع تطور الأوضاع السياسية. وهو عينه موقف قوى «الإسلامية السياسية» كافة، مع تفاوت بينها ملحوظٍ في التعبير «الفكري» عنه، وفي التصريف الأيديولوجي والسياسي له.

تحتاز الدولة شرعيتها ـ في الخطاب الإسلامي ـ متى قامت على مقتضى الشريعة. لكن حيازة هذه الشرعية الدينية للدولة إنما تتم من إحدى طريقين: من طريق سياسي سلمي تدرجي، أو من طريق الثورة والعنف، وليس تاريخ «الإسلامية السياسية»، في الوطن العربي، إلا تاريخ جدلٍ وتعاقبٍ وتزامنٍ بين النظرتين والأسلوبين.

حافظ قسم منها (الإخوان المسلمون وأضرابها من

التنظيمات الإسلامية المشاركة في الحياة السياسية) على الخيار السياسي السلمي، فيما جنح قسم ثانٍ منها للعنف والصدام المسلح تعبيراً عن رفض الدولة القائمة، وطعناً على شرعيتها؛ وهو طعن بلغ حدوداً دموية، في العقود الثلاثة الأخيرة، وتوسَّل شعارات دينية («الجهاد» مثلاً) لشرعنة برنامجه القتالي.

قد يكون من الصحيح أن نقرأ حالة الرفض الديني السياسي لشرعية الدولة القائمة، في خطاب تنظيمات التطرف اليوم، بوصفها الثمرة الموضوعية لبذرةٍ بذرها حسن البنّا و«الإخوان المسلمون»، من خلال ربط السياسة بالدين، وحسبان السياسة والدولة في جملة العقائد والأصول لا في جملة الفقهيات والفروع، غير أن هذه النظرة التاريخية إلى المصائر والمآلات لا تستطيع ـ على شرعيتها ـ أن تلغي الفارق بين اللحظتين «الإخوانية» و«الجهادية» في النظر إلى نصاب الشرعية في الدولة؛ إذ مع أن اللحظتين الأيديولوجيتين تجتمعان على القول إن شرعية الدولة لا تكون إلا بقيامها على مقتضى الشريعة، إلا أن الفارق كبير بين طعنٍ في الشرعية يسلك سبيلاً إلى **إعادة بناء الشرعية** المفتقدة بعملية «إصلاحية» تعيد توطين مبادئ الشريعة في الدستور، وأحكامها في القوانين، وبين طعنٍ يسلك سبيل تقويض الدولة القائمة وإقامة نقيضها، بين أسلوب

ينتهج التدرج وآخر يعتبر التدرج خيانة للدين، بين تفكير يحسب الدولة القائمة **علمانية** يجب إنقاذها من خلال الفصل بين الدولة والدين وتفكير يحسب الدولة **كافرة** يجب قتالها وإسقاط وجودها.

رابعاً: دولة منقوصة الشرعية

بَدَا الطعن على شرعية الدولة القائمة طعناً على مستويات متباينة الحدود بين تيارات الفكر والأيديولوجيا السياسية في المجتمع العربي المعاصر؛ فهي تعاني فقداناً كاملاً للشرعية الكيانية عند القوميين، وفقداناً شبه شامل لشرعية الماهية (=الدينية) عند الإسلاميين، بينما يتضاءل مستوى الطعن عليها عند الماركسيين والليبراليين لأن النظر إليها، من منظورهما، لا يلتفت إلى كيانيتها المنقوصة (كما عند القوميين)، ولا إلى ماهيتها العَقَدية (كما عند الإسلاميين)، وإنما إلى **مضمونها السياسي** في المقام الأول. يجتمع الليبراليون والماركسيون على التسليم بأن الإطار الوطني لكيانية الدولة إطار شرعي لا يُبحث عن غيره، وبأن الفصل بين الدولة والدين من شروط كينونة الدولة وشرعية وظائفها، ويختلفون في ما عدا ذلك من مسائل في تصور الدولة ونصاب الشرعية لديها.

يمكن القول، ابتداءً، إن الخطاب السياسي الليبرالي

العربي أكثر تصالحاً مع الإطار الكياني للدولة الوطنية واعترافاً بشرعيته ونهائيته من الخطاب الماركسي الذي، وإن لم يكن يجادل في شرعية ذلك الإطار، يرسم له علاقة كيانية أعلى في إطار أمميّ.. ومع أن الماركسية العربية لا ترهن اعترافها بشرعية كيان الدولة بأن تكون هذه جزءاً من منظومة أممية (اشتراكية أو شيوعية)، فإن مجرد الإلحاح على أن تكون العلاقة الأممية مصيراً كيانياً يجعل رؤيتها إلى الشرعية الكيانية للدولة دون رؤية الليبرالية تسليماً بتلك الشرعية، واعترافاً غير مشروط. على أن هذا التفاوت بينهما في النظر إلى كيانية الدولة له ما يبرره في منظور كل منهما إلى مضمونها السياسي؛ يركز الليبراليون على ذلك المضمون في الداخل السياسي للدولة القائمة، بينما ينظر إليه الماركسيون في نطاق صلاتٍ تَشُدُّ الدولة هذه إلى خارجها. المضمون السياسي الذي يمنح الدولة شرعيتها، في نظر الليبراليين، يصل إليه المجتمع والدولة من طريق معركة مع الكوابح **الداخلية**، أما في نظر الماركسية فلا يمكن بلوغه إلا من طريق معركة مع كوابح **خارجية**.

شرعية الدولة القائمة، منذ الاستقلال الوطني، شرعية منقوصة من وجهة نظر الخطاب الليبرالي العربي؛ وهي كذلك (أي منقوصة) من وجهة نظر

الخطاب الماركسي العربي. غير أن استكمالها ممكن في نظر كل من الخطابين، ولكن من طرفين مختلفين، وبأدوات ووسائل متباينة، وبواسطة قوى اجتماعية متعارضة. وربما كان الإصلاح السياسي التدريجي، ولكن المستمر، سبيلاً إلى تأسيس شرعية الدولة عند دعاة الليبرالية العربية؛ وهو إصلاح تنهض بأمره **النخب السياسية الحديثة** المنحدرة، في المعظم، من الطبقة الوسطى. أما عند دعاة الماركسية العربية، فإن الإصلاح ترقيع وتأبيد لأزمة شرعية هذه الدولة، وإن استعادتها الشرعية ممتنعة من دون **ثورة اجتماعية** تنهض بها الطبقات الكادحة أو المنتجة. نظرتان إلى مسألة الشرعية مختلفتان، إذاً، في المنطلقات والمنهج؛ لنطالع معطيات كل خطاب منهما في المسألة.

١ ـ الدولة ضد الحرية ـ دولة الاستبداد

ينطلق دعاة الليبرالية العربية من فرضية مفادها أن الدولة الوطنية القائمة تعاني نقصاً في الشرعية بسبب مضمونها السياسي **الاستبدادي**، فهي دولة الحاكم الفرد المطلق السلطة، المتحلل من قيود القانون والرقابة الشعبية، المتصرف في شؤون الدولة تصرفه في شؤون أملاكه الخاصة. من النافل القول إن هذه الأفكار ليست جديدة تماماً على الوعي السياسي العربي، ولم تقترن

زمنياً بميلاد التيار الليبرالي في مطلع القرن العشرين، في مصر وبلاد الشام، وإنما نجد أصداءها تتردد عند نهضويي القرن التاسع عشر منذ رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي حتى عبد الرحمن الكواكبي[(٢٩)]. غير أنها، مع الليبرالية العربية، في النصف الأول من القرن العشرين، ستأخذ أبعاداً أكبر: مع أحمد لطفي السيد[(٣٠)] ابتداءً وتأسيساً، لأنها لن تعود مجرد أفكار ومبادئ ضمن رؤية عامة للنهضة، تتداخل في تكوينها وتحقيقها أبعاد أخرى مختلفة، بل ستصبح عند الليبرالية العربية هي النهضة عينها والمشروع الفكري والسياسي الذي يقود إليها.

ألحّ الكواكبي، في مطلع القرن العشرين، على أن الداء الذي يفتك بالدولة والمجتمع هو الاستبداد، وأن دواءه ما سمّاه بالشورى الدستورية. سيردد أحمد لطفي السيد الفكرة عينها ولكن بوضوح أكبر في الرؤية، ينزاح عنه غموض المفهوم السياسي، وتركيبه الهجين

---

(٢٩) انظر: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

(٣٠) انظر رأينا بالتفصيل في الفصل السادس الذي كرّسناه لأحمد لطفي السيد في: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

بين منظومتين فكريتين (= شرعية وليبرالية). الدستور هو الجواب السياسي عن معضلة الاستبداد، لأنه القانون الأعلى الذي تنتظم به أمور الدولة، وتتحدد به السلطات والاختصاصات، وتنتهي المشيئة والهوى والمزاج باعتباره آليات تقليدية في إدارة سلطة الدولة. إنه المفتاح السحري لفتح الطريق أمام قيام الدولة الوطنية الحديثة، واكتسابها الشرعية، على مثال ما حصل في المجتمعات الأوروبية الحديثة. فالدستور وحده يعيد الدولة إلى المجتمع باعتبارها ملكية مَصَادَرَة منه من قِبل فرد أو أسرة أو مجموعة اجتماعية، ويقيمها على مقتضى القانون بما هو تعبير عن الإرادة العامة.

من النافل القول إن الليبرالية العربية، في إلحاحها على الدستور وفصل السلط والتمثيل النيابي، كانت تخطو خطوة أبعد في تمثلها واستيعابها للمنظومة الفكرية الليبرالية، ونصوص كبار ممثليها (جون لوك، مونتسكيو، جان جاك روسو..)، لكنها كانت، في الوقت عينه، تجيب عن واقع سياسي قائم في مصر وأنحاء الإمبراطورية العثمانية آنذاك، هو واقع سيطرة نموذج النظام الملكي المطلق. ومن الطبيعي ألا تجد ما يسعفها في الرّد عليه سوى استعارة مفاهيم الفكر الليبرالي الأوروبي الحديث. وقد يكون صحيحاً أنها

تمثلت لحظات مختلفة من ذلك الفكر، كانت الواحدة منها ثمرة لظرفيتها التاريخية وعصرها، وبالتالي خلطت بينها فضاع من خطابها التماسك الفكري والرؤيوي، ولكن حاجتها إلى الأفكار الليبرالية، بمعزل عن وجود أو غياب تماسك نظري، حاجة تاريخية وسياسية أكثر مما هي حاجة فكرية ومعرفية[٣١]، وهو ما يكرس البعد النفعي لأفكارها، ويشفع لتمثلها العابر للحدود بين المقالات الليبرالية الأوروبية والمغضي عن منظوميتها.

وليست المناسبة مناسبة تقويم المضمون الفكري لليبرالية العربية، ولكننا سقنا الملاحظة لإلقاء ضوء سريع على فكرة ليبرالية عربية أخرى زاحمت فكرة الدستور، وكادت تضعها جانباً هي فكرة الحرية، وحرية الفرد على نحو خاص؛ وهي ترددت كثيراً في كتابات لطفي السيد[٣٢]، وبدت وكأنها مفتاح شرعية الدولة المنقوصة الشرعية. وليست المشكلة في مبدأ الحرية كواحد من أساسات الفكر الليبرالي، منذ القرن السابع عشر، وإنما في ما آل إليه ذلك الفكر، في النصف الثاني من القرن

---

(٣١) إلى ذلك ذهب عبد الله العروي في تحليل خطابها. انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.]).

(٣٢) انظر: أحمد لطفي السيد، **مشكلة الحريات في العالم العربي** (بيروت دار الروائع، ١٩٥٩).

التاسع عشر، مع جون ستيوارت ميل[٣٣]، من معانٍ جديدة وضعت الحرية في مقابل الدولة الوطنية؛ وهي المعاني التي تسربت إلى فكر أحمد لطفي السيد وغيره من الليبراليين العرب، وغيَّرت من معنى شرعية الدولة. وتلك قرينة على فداحات ذلك الخلط بين أزمنة الفكر الليبرالي الأوروبي في الوعي العربي.

انتقلت الليبرالية العربية، سريعاً، من الدفاع عن الدستور والنظام التمثيلي وتوزيع السلط والفصل بينها، إلى الدفاع عن الفرد والحرية الفردية في وجه الدولة. كان ذلك بأثر من قراءة مصادر الليبرالية الأوروبية المتأخرة، في نهاية القرن التاسع عشر، بخاصة في بريطانيا. وكان من نتائج ذلك الانتقال أن حصل بعض التغيير في وعي مسألة شرعية الدولة في خطاب تلك الليبرالية؛ ففيما كان نقص الشرعية يُرَدُّ ـ عندها ـ إلى أنها دولة مجردة من ماهيتها القانونية (= الدستور، والتمثيل النيابي، والفصل بين السلط)، أصبح النقص فيها من فِعْلِ دولةٍ تصادر حريات الأفراد باسم الشعب أو الحق العام أو القانون. وإذا كان يمكن تدارك أزمة الشرعية، في الحالة الأولى، من طريق إصلاح منظومة

(٣٣) John Stuart Mill, *De la Liberté*, traduit de l'anglais par Laurence Lenglet; préface de Pierre Bouretz (Paris: Gallimard, 1990).

الدولة، بإقامتها على مبدأ القانون، فإن تداركها ـ في الحالة الثانية ـ يكاد يمتنع من دون الحد من سلطة الدولة. وهذا كان الوجه المتطرف من تلك الليبرالية الذي لم يكن يقابله في التطرف سوى تأميم الدولة أو تأليه دورها.

في الأحوال كافة، ظل الخطاب الليبرالي العربي متوجساً من دولة لم يَقُم أمرُها تماماً على مقتضى حديث، حتى في حقبتها الكولونيالية التي كَتَبَ فيها أحمد لطفي السيد. وهو توجُّس تَفَاقم، منذ ثلاثينيات القرن العشرين، حين بدأت الليبرالية العربية تستشعر خطر صعود الدعوات المتزايدة إلى الوصل الماهوي بين الدولة الدين، وكانت مصر مهدها وساحتها الرئيس لحظتئذ.

٢ ـ الدولة ضد طبقات الشعب ـ دولة رأس المال

في موقف الماركسية العربية من الدولة القائمة وشرعيتها، يجب التمييز بين «مدرستين» فيها: **الأولى**، وهي الأقدم تاريخياً، صدى محلي للماركسية السوفياتية. وموقفها ـ لهذا السبب ـ لا يختلف كثيراً عن الموقف السوفياتي الرسميّ من هذه الدولة بما هو موقفُ تسليمٍ بشرعيتها الكيانية في حدودها الإقليمية القائمة. **والثانية**، وُلِدَتْ في النصف الثاني من عقد الستينيات، وتحديداً

بعد هزيمة عام ١٩٦٧، ذات صلة بالفكرة القومية العربية بسبب جذورها القومية، ونظرتها إلى شرعية الدولة تختلف، لهذا الاعتبار، إلى حد ما عن نظرة الماركسية العربية «المُسَفيَتَة». والمدرستان معاً حزبيتان أو سياسيتان وإن لم تعدما وجوهاً من التعبير الفكري مثَّله المثقفون المنتسبون إليهما، أو المرتبطون بخطهما الأيديولوجي في ما كتبوه في المسألة، هذه، وفي غيرها من مسائل الفكر والسياسة.

تذهب الماركسية العربية الأرثوذكسية، على المذهب السوفياتي، إلى التسليم بواقعة الكيانية السياسية والسيادة للدولة القائمة من دون طعن في شرعية وجودها باسم التجزئة أو التقسيم الاستعماري[٣٤]، على مثال موقف الاعتراف السوفياتي بها. الطعن القومي في شرعيتها هو، عند الماركسيين، موقف برجوازي يتطلع إلى تحقيق توحيد السوق الرأسمالية. والطعن الإسلامي فيها موقف رجعي ارتكاسي يرتد بالدولة إلى فكرة الخلافة. الموقف الصحيح إذاً، من وجهة نظرها، هو النضال ضدها لا من أجل توسيع رقعتها بالتوحيد القومي، ولا من أجل تمكين النظام الليبرالي (= البرجوازي) من المزيد من السيطرة عليها، بل من

(٣٤) مواقف خالد بكداش في المسألة تمثيل لمواقف الشيوعيين العرب.

أجل تحويلها إلى دولة تقوم فيها سلطة الطبقات الكادحة (العمال والفلاحين) وحزبها «الثوري» (الشيوعي). تختلف الماركسية العربية، ذات الأصول القومية، قليلاً عن هذه الرؤية «المُسَفْيَتَة»: الدولة القائمة ليست شرعية الكينونة لأنها نشأت في رحم التجزئة الاستعمارية. لكن التوحيد القومي لم يعد شأن التيارات القومية (= البرجوازية الصغيرة في قاموسها)، وإنما هو شأن الماركسيين الثوريين و«طبقاتهم» الثورية الجديدة. على أن هذا التوحيد القومي ـ الذي استدخلته هذه الماركسية العربية في برنامجها الاجتماعي والوطني ـ معلق على مدى النجاح في تحقيق التغيير الثوري داخل البلدان القائمة وبناء سلط ثورية (اشتراكية) فيها قبل توحيدها.

من النافل القول إن الليبرالية العربية أكثر تمسكاً من الماركسية العربية ـ بطبعتيْها السوفياتية والقومية ـ بشرعية الدولة القائمة لأنها لا توقفها على علاقةٍ ما كيانية من خارجها، مثلما تفعل الماركسية العربية في صورتها «الأممية» (= السوفياتية)، أو في صورتها القومية (المتأثرة بالنماذج الصينية والفييتنامية والثورية العالمثالثية. . . فضلاً عن الفكرة العربية المؤسسة لها). على أن هذه الملاحظة لا تملك أن تحجب عنا حقيقة أن جوهر أطروحات الماركسية العربية ليست المسألة

الكيانية، وإنما **المسألة السياسية**: مسألة نظام الدولة، وسلطة الدولة القائمة، والحاجة إلى تغيير طبيعتهما. وفي هذه المسألة، لا تختلف المدرستان الماركسيتان العربيتان إلا في التفاصيل؛ أعني في كيفية الهندسة السياسية لعملية التغيير، والهندسة السياسية لسلطة الدولة وقواها الاجتماعية، بينما هما تجتمعان على القول بافتقار هذه الدولة إلى الشرعية، بل تذهبان في التشديد على ذلك إلى أبعد مما ذهبت إليه الليبرالية العربية؛ ذلك أن هذه ـ وإن طعنت على شرعية الدولة المحكومة من نخب غير ديمقراطية ـ تحسب الدولة هذه ميراثاً حديثاً من الحقبة الكولونيالية مصطبغاً ببعض قيم الدول الحديثة.

تفتقر الدولة إلى الشرعية، في الخطاب الماركسي العربي، لأنها **دولة طبقة اجتماعية** دون سائر الشعب، ولأنها دولة غير عادلة وغير منصفة لحقوق طبقات الشعب الكادحة، ثم لأنها دولة تابعة للمتروبول الرأسمالي الخارجي. البرجوازية وحدها تجد مصلحتها في هذه الدولة القائمة، في نظر الماركسيين، لأنها تستحوذ فيها على السلطة والثروة معاً، مستفيدة من الدور الذي تقوم به باعتبارها وكيلاً محلياً للمصالح الإمبريالية فيها. من يقرأ اليوم أدبيات نظرية التبعية، عند الماركسيين العرب، مثل سمير أمين ومهدي عامل،

يكاد يعثر على تعريف للدولة القائمة في البلدان العربية يضعها دون مستوى الدولة: سلطة أو نظام حكم، لأن تبعيتها وتبعية البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية للمتروبول الرأسمالي الخارجي يُفقدها استقلالها وسيادتها، أي مقوماتها كدولة. ليس الاستقلال والتحرر، في المقالة الماركسية، هو الجلاء العسكري والسياسي للمستعمر، وإنما التحرر من هيمنته الاقتصادية، وفك الارتباط التبعي به هو المدخل الوحيد إلى الاستقلال.

ليس لهذه الدولة من سبيل إلى حيازة شرعيتها إلا من طريق كسر أطر التبعية وعلاقاتها التي تشدّها إلى البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية الرأسمالية في المراكز الإمبريالية. ذلك أن حيازة الشرعية ليست شيئاً آخر غير حيازة الاستقلال الوطني بما هو تحرّر شامل من التبعية. على أنها لا تملك أن تتحرّر في إطار نظام السيطرة البرجوازية الكومبرادورية عليها، وإنما في نطاق نظام سياسي يعبّر عن مصالح القوى الاجتماعية المتضررة من التبعية ومن سلطة هذه البرجوازية. والطريق إلى إقامة ذلك النظام السياسي هي **الثورة الاجتماعية** التي تقوّض سلطان البرجوازية، وتكسر أطر التبعية وعلاقاتها، فتنقل الدولة من دولة طبقة إلى دولة شعب وأمة.

*

هذا جوهر موقف الماركسية العربية من مسألة شرعية الدولة. يختلف تماماً عن موقف الليبرالية، لكنه يتقاطع معه في النظر إلى مسألة الشرعية في النطاق الضيق لمضمون الدولة السياسي لا في إطار حدودها الكيانية.

لم تكن مشكلة شرعية الدولة القائمة في الوطن العربي مع الحركات السياسية التي تنازعت في تلك الشرعية، على تفاوُتٍ بينها في درجة المنازعة وحِدّتها، فقط وإنما هي كانت ـ وما فتئت ـ مع حركات اجتماعية أخرى غير حزبية وغير سياسية (وإن لم يكن يخلو عملها من مضمون سياسي مُضْمَر أو مُعْلَن) هي ما بات يُدْعى اليوم ـ من دون تدقيق نظريّ في الاصطلاح ـ باسم منظمات المجتمع المدني[٣٥]، أو، أحياناً، باسم المنظمات غير الحكومية. فقد دخلت هذه، منذ ثلاثين عاماً، أي منذ دبّت الأزمة في العمل السياسيّ الحزبيّ وبدأ خطابُه ومؤسّساته في التراجع والضمور، معترك المنازعة تلك تحت عنوان حماية المجتمع من تغوُّل الدولة وسرطانية تدخُّلها في النسيج

(٣٥) انظر رأينا في الموضوع في: عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع، مدائح الأسطورة** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠).

المجتمعي العام. ونكاد اليوم نجدها وحدها تَرِثُ التراثَ الاعتراضيَّ السياسيّ والأيديولوجي على الدولة، الذي أنجبتْهُ الحقبة الحزبية العربية بين عشرينيات القرن العشرين وثمانينياته، وتدفع به إلى حدود وآفاق جديدة غير مطروقة.

من النافل القول إن ميلاد فكرة المجتمع المدني، في الوعي العربي المعاصر يقترن بعودة الروح إلى خطاب الليبرالية العربية المنكفئ منذ منتصف القرن العشرين. لكن الميلاد هذا ليس ولادةً جديدة أو تجديداً لفكرة سبق التعبير عنها؛ فنحن لا نجد لمفهوم المجتمع المدني سابقَ حضورٍ في خطاب الليبرالية العربية في حقبة ازدهارها التاريخيّ بين الحربين. كانتِ الدولة ونظامُها السياسيّ الدستوري والتمثيلي قضية الخطاب الليبرالي العربي في ذلك الحين. ومع أن بعض التشديد على الحرية الفردية في مقابل قيود الدولة، السياسية والاقتصادية، سرى في نصوص ليبراليين كثر مثل أحمد لطفي السيّد والطاهر الحدّاد وميشال شيحا، فإنه ما كان يكفي ليقيم ذلك التقابل التام بين الدولة والمجتمع في الوعي الليبرالي لتلك الحقبة، على نحو ما هو عليه أمرُه في خطاب الليبرالية الجديدة، ولا كان يمكنه ـ بسبب نوع الثقافة الليبرالية السائدة في العالم آنئذ ـ أن

يأخذ الفكرة الليبرالية إلى الفوضوية والعدمية السياسية في رؤيتها الدولة(٣٦) ومكانتها في المجتمع الوطني.

لا يَسَع القارئ في أدبيات المدافعين عن دور مؤسسات المجتمع المدني في الحدّ من سلطان الدولة، في الحقلين الاجتماعي والاقتصادي، غير أن يستغرب لذلك التقابل الحَدّيّ الذي يقيمونه بين الدولة والمجتمع المدني على نحوٍ يَبْدُوَان فيه ـ ومعه ـ كيانيْن متجافييْن ومتناقضين. قد يُعْزى ذلك إلى فقرٍ نظريّ لديهم إلى معنى المجتمع المدني ومفهومه في الفلسفة السياسية الحديثة والفكر السياسي المعاصر، ومنه العجز عن إدراكهما معاً في ترابطهما الماهويّ والتاريخي. وقد يكون من علامات الفقر النظريّ ذاك رسوخُ فرضية في وعيهم تقضي بإمكان قيام مجتمع مدني في سياق دولة استبدادية لم يكتمل نصاب تكوُّنها الحديث، أو تعايشها مع الاعتقاد بإمكان نهوض المجتمع المدني بإعادة تكوين كيان الدولة على مقتضى ديمقراطي وحديث، أو بإمكان توفّر فرصة ميلاد مجتمع مدني كلما ضَمُرَ كيان الدولة وضَؤُل تأثيرها. لكن الحقيقة أن هذا الفقر النظري ـ وهو حقيقي ومفجع ـ تغطّيه عقيدة سياسية

---

(٣٦) انظر: بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، المقدمة.

وأيديولوجية عالمية جديدة، نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية ونَمَت فيها، تعيد تصنيع مفهوم المجتمع المدني على نحوٍ مختلف تماماً عن أصوله النظرية الليبرالية. ويقوم على هذه الصناعة جيش من خبراء السياسة ـ لا من المفكرين ـ العاملين في مراكز الدراسات التابعة لمؤسسات القرار، والمتأثرين ببعض الدرس الإثنولوجي والإثنوغرافي في علم الاجتماع.

يشدّد خطاب دعاة المجتمع المدني على الحاجة إلى تخفيف سيطرة الدولة على الميدانين السياسيّ والاجتماعي، بدعوى أن تدخُّليَّتَها ورقابتها تفرضان قيداً على حريات الأفراد والجماعات، وتصادران مجالات يجب استقلالها عن سلطان الدولة. يوضع المجتمع المدني، هكذا، في صورة كيان مستقل في مقابل دولة تُعَرِّض استقلال ذلك المجتمع لخطر الهضم والاحتواء لأن «طبيعتها» تقتضي ذلك! ولا ينتبه أصحاب الخطاب، هذا، إلى أن الدولة، الموصوفة عندهم على هذا النحو، ضعيفة الكيانية، وهشّة، وقابلة للانفراط، إما بسبب ثقل الموروث العصبوي التقليدي وقوة مؤسساته (القبلية والعشائرية والطائفية والعرقية)، وإما بسبب ضغط العامل الخارجي عليها (العولمة اليوم)، أو بسبب ضعف فكرة الدولة والوطن الجامع والقانون والأمّة

المدنية في المتخيل الجمعْي)[٣٧]... إلخ. وهكذا، لا يكون من مآل للدعوة إلى الحدّ من الدولة سوى زوال الدولة! يقال ذلك ويُفْعل باسم النضال الديمقراطي والمدني من دون الانتباه إلى أن الدولة الوطنية القوية والراسخة هي البيئة السياسية الحاضنة للتطور الديمقراطي والمدني، ومن دون الانتباه إلى الخلط الفادح الذي نقع فيه، بين معنى الدولة ومعنى النظام السياسي.

ليس من المصادفة أن هذه الدعوة تلقى التشجيع والدعم من مراكز خارجية، وتقترن بدعوةٍ رديفة إلى كفِّ دور الدولة الاقتصادي باسم حماية الحقّ في الملكية والاستثمار وضرورة قيام «اقتصاد حرّ». لا يمكن إضعاف الدولة اقتصادياً إلا إذا أمكن إضعافُها سياسيّاً واجتماعيّاً، والعكس صحيح. تجري العمليتان بالترادف والتضافر وتَلْقَيان الإسناد من الخارج. شرعية الدولة، في هذا الخطاب، أن تكون ضعيفة، أو من دون سيادة، لا تتحكم بشيء ولا تحكم شيئاً! وذلك ما تقتضيه أحكام عصر العولمة والتقسيم الكولونيالي الجديد للعالم.

*

(٣٧) المصدر نفسه.

أيّاً تكن معاناة الدولة الوطنية القائمة مع سيل الاعتراضات الداخلية على شرعيتها، من النوع الأيديولوجي - السياسي كانت أم من نوع الفعل السياسي المادي، فإن أكثر ما يمتحن شرعية وجودها في الحاضر وفي المستقبل إنما هو ما يأتيها من مصادر تهديد خارجية. وأبلغ هذه المصادر تأثيراً وخطراً نظام العولمة، الجارية[٣٨] منذ مطالع العقد الأخير من القرن الماضي، وما تُلقيه مفاعيلُه من نتائج بالغة الأثر المدمِّر في استقلال الكيانات الوطنية في قسمٍ عظيم من العالم غير المشارك في صناعة حقائقها الاقتصادية والسياسية، وفي جملته الوطن العربي.

أخصُّ خصائص نظام العولمة ميْلُه إلى **التوحيد القَسْري للعالم**، بما هو دينامية موضوعية دافعة يفرضها تطوُّر النظام الرأسمالي العالمي في طوره الجديد. وأَمْيَزُ ما يَسِمُ هذا الطور الجديد من تطوُّره هو توسُّعيته السلعية على مدىً أسقط الحدود القومية الموروثة، وأسقط نُظُمها الحمائية التقليدية: على نحو ما تفرضه اليوم نُظُم العلاقات الاقتصاديةُ، والمبادلات التجارية، كما ترسمها الأحكام الخاصة بمنظمة التجارة الدولية.

---

(٣٨) عبد الإله بلقزيز، **العولمة والممانعة** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٠).

وليست هذه التوسعية نفسها سوى الثمرة الموضوعية لوحدة مؤسسات الإنتاج على الصعيد العالمي، وخروجها من نطاقاتها القومية التقليدية من طريق عمليات الاندماج بينها لتعظيم الإنتاج وتعظيم فرص المنافسة. وقد يكون ذلك كله من ثمار ثورة تقَانِية معاصرة يَسَّرَتْ فرصة دخول منافسين جدد مجال الإنتاج والاستثمار والصراع على الأسواق.

أضعفتِ العولمةُ الدولةَ الوطنية في أخصّ خصائص وجودها وقوَّتها: السيادة. وثمة وجوهٌ **أربعة** من إضعاف تلك السيادة يحْسُن بالباحث أن يتوقف عندها بياناً لمخاطرها على مستقبل وجود الدولة الوطنية، بخاصة في المجال العربيّ المعاصر.

أولُ وجوهِ الإضعاف تلك يقع في ميدان **السيادة الاقتصادية** والقرار الاقتصادي الوطني بوصفه الترجمةَ المادية لتلك السيادة. تزحف العولمة اقتصاديّاً خارج نطاق حدود الميتروبولات الرأسمالية التي نشأت في فضاءاتها، محطِّمَةً الأسوار القومية الحمائية من دون إدماج الهوامش والأطراف في المراكز، وتمتيع اقتصادها من الاستفادة من فرص الاستثمار والتنمية التي تفتحها (تلك العولمة). إن فعلها **وحيد الجانب** والاتجاه: من المراكز إلى الأطراف. وهو فِعْل **استباحةٍ** كاملة للمجال

الاقتصادي للدولة الوطنية، من طريق الغزو السلعيّ غير المقيَّد بقيود تحمي الصناعات الوطنية المتواضعة والقطاع الزراعي. في المقابل، لا تضع سياسيات العولمة لدى الدول الكبرى في حسبانها تشجيع قطاعات الإنتاج في بلدان الجنوب على التأهيل الذاتي بحوافز مادية. والنتيجة أن اقتصادات هذه البلدان تتعرض للتدمير، ودولُها تفقد السيطرة على القرار الاقتصادي، لترتفع معدّلات التبعية الاقتصادية في شروط أسوأ من الماضي؛ حيث فرص التنمية تتضاءل، والاستثمارات الأجنبية تَشحّ، وفرص تصدير المنتوج الوطني تضمحل. لا غرابة في أن يكون عنوان فقدان السيادة الاقتصادية اليوم هو **فقدان الأمن الغذائي**؛ إذ الغذاء وتوفيره هما أظهر مظاهر السيادة التي تحمي القرار الوطني.

و**ثاني** وجوه الإضعاف تلك يقع في مجال **السيادة السياسية**. من النافل القولُ إنّ بعض أسباب فقدان السيادة السياسية، واستقلالية القرار الوطني، إنما يجد سببَه في فقدان السيادة الاقتصادية وخضوع الدولة لإملاءات الدول الكبرى والبنوك الدولية وجهات الإقراض كافة، واضطرارها إلى تنفيذ التوصيات المفروضة عليها لسداد ديونها، وتحقيق التوازن المالي، ولو على حساب الحقوق الاجتماعية للمواطنين. غير أن بعض أسباب فقدان هذه السيادة التشريعات الدولية

الجديدة التي أصبحت تسوغ «حق التدخل» (droit d'ingérence) لأسباب إنسانية، وتشدِّد على أن مرجعية أحكام القانون الدولي أعلى وأَوْلى من منظومة القوانين الوطنية. لقد حصل شيءٌ من ذلك في العراق، قبل غزوه، بدعوى حماية حقوق الأقليات، ويحدث اليوم شبيهُهُ في السودان. وتكاد الدولةُ، اليوم، لا تملك أن تتخذ قرارات سياسية حرة في شؤونها الداخلية والخارجية ما لم تَحظَ قراراتُها تلك برِضا القوى الدولية الكبرى!

وثالث وجوه الإضعاف يقع في مجال **السيادة الأمنية والأمن القومي**. صُوَرُ ذلك الإضعاف متعددة؛ من استباحة الأمن بالأساطيل والحروب، إلى فرض الرقابة على التسلّح من مصادر غير أمريكية وأوروبية، إلى التسليح الغَرْبيّ المشروط للجيوش العربية، إلى التدخل في نوع الانتشار العسكري المطلوب للقوات على حدود أي دولة... إلخ. وكلّ ذلك يجري تحت عنوان حفظ السّلم والأمن الدوليَّيْن، وعدم الإخلال بالتوازن الإقليمي: وهو الاسم الحَرَكي المستعار لضمان التفوُّق العسكري الإسرائيلي المطلق على الأقطار العربية كافة.

أمّا رابع وجوه ذلك الإضعاف، فمجالُه **السيادة**

الثقافية والقيمية. وهي تعرَّضت لكسْرٍ حادّ في امتداد زحف النظام الثقافي والقيمي المعولَم محمولاً في ركاب الثورة الإعلامية والمعلوماتية الجديدة. والمشكلة، في هذا الوجه من فقدان السيادة، ليست في أن اتصالاً حصل بين منظومات الثقافة والقيم في مجتمعاتنا ونظيرتها في مجتمعات الغرب والعالم، ذلك أنّ مثل ذلك الاتصال لم يكد يتوقف منذ بدأ قبل قرنين، ولا في أن اختلالاً في التوازن نجم من ذلك الاتصال لصالح المنظومات الوافدة، لأن مثل ذلك الاختلال ممّا بات في حكم المألوف منذ قرن ويزيد، وأمكن من طريقه استيعاب بعض قيم الحداثة في الثقافة والفكر والاجتماع، وإنما المشكلة في أن هذا الوافد الجديد من القيم الثقافية والجمالية والاجتماعية استهلاكيٌّ وسطحيّ وتنميطي، بل ومعاكس لكل قيم الحداثة والإبداع التي أنتجها الغرب منذ عهد النهضة قبل خمسمئة عام تقريباً. لم تَعُدِ الأسرة والمدرسة هما مصادر توليد النظام القيميّ الاجتماعيّ، وإنما الفضائيات الأجنبية (= فضائيات المتعة الغرائزية الافتراضية و«الفنية») والإنترنت هي المصادر الجديدة لتوليد القيم وتصنيع الأذواق والمعايير[٣٩]. وتلك حالة

---

(٣٩) المصدر نفسه.

قصوى من حالات انهيار السيادة في عهد العولمة.

*

هذه صُوَرٌ مختلفة لأزمة الشرعية التي تعانيها الدولة الوطنية القائمة في الوطن العربي المعاصر. تتفاوت تأثيراتُها من عوامل شديدة الخطر في كيان الدولة ووجوده، مثل الزحف العولمي في مجالها السيادي، والحروب الخارجية عليها، والحروب الداخلية المندلعة فيها، إلى عوامل حاملة ـ ولو نظريّاً ـ احتمالات الخطر مثل اعتراض الخطابات الأيديولوجية والسياسية على شرعيتها. لكنها، على اختلافٍ بينها، تجتمع على ممارسة فعل نزع المشروعية عنها.

من النافل القول إن الدولة هذه، بهيئتها الإقليمية الجغرافية والسيادية الحالية، وبمضمونها السياسي الراهن، وبنوع علاقاتها بالاجتماع الأهلي، لن تُرْضيَ أحداً: لا القوميين، ولا الإسلاميين، ولا الليبراليين، ولا الماركسيين، ولا الطوائف والقبائل والعشائر والإثنيات، ولا مؤسسات المجتمع المدني، ولا المؤسسات العولمية الدولية ! وهي إن أرضَتْ أحداً، فسَتُغضب آخرين، ولن يروا فيها الدولة المطلوبة. غير أن هذه الحقيقة بمقدار ما تُطْلِعُنا على حال المأزق الحادّ الذي تعيشه شرعية هذه

الدولة، تنبّهنا إلى حقيقة أن هذه الدولة لم توفّر لنفسها الحدّ الأدنى من الأسباب التي تساعدها في التخفيف من وطأة هذا المأزق عليها، والأسباب التي نعني ليست أكثر من **الإعمار الديمقراطي** لكيانها. ومع علمنا أن الديمقراطية لن تُنْهيَ أزمتَها في حدودها الكيانية القائمة، فإنها الشرط التحتيّ لها لمعالجة تلك الأزمة.

الفصل الرابع

في أزمة الشرعية الديمقراطية

أولاً: في الإمكان الديمقراطي وعوائقه

لم يكن التفكير في المسألة الديمقراطية راهناً وشديدَ الإلحاح مثلما هو اليوم راهنٌ ومُلِحّ. كان يمكنُ ذلك التفكيرَ أن يكون ـ مثلما كان حين ابتدائه قبل أربعين عاماً ـ استطلاعيّاً، أو تجريبيّاً، أو محاكاتيّاً استنساخيّاً، أو حتى شعاراتيّاً حركيّاً؛ كان يُمْكنه أن يرتّل عموميات «نظرية» من دون أن يَحْفَل بالواقع وتاريخيته وممكناته، وكان يمكنه أن يُجنّد الفكرةَ في مشروعٍ حَرَكي من دون تأسيسٍ نظريّ لخطاب الممارسة، وكان يمكنه أن يتضخّم لفظيّاً من دون أن يفتح الإفراطُ فيه طريقاً نحو كسب أي معركة ديمقراطية، وكان يمكنه أن يكون غيرَ ذلك ممّا كانَهُ خلال الأربعين عاماً المنصرمة؛ فهو، حينها كان لا

يزال يتمرّن على الوجود كتفكيرٍ حديث النشأة، وما زال يبحث له عن شرعيةٍ تاريخية وفكرية، ناهيك بأنه لم يكن قد دَخَلَ، بعدُ، طورَ الاختبار السياسيّ الواقعيّ إلّا في النطاق الضيِّق، والمجزَّأ، للعمل المدني: الحقوقي على نحوٍ خاصّ.

يختلف الأمرُ، اليوم، من أوجهٍ عدة؛ الأكثر حيويةً منها الآن أن حَقْل اختبارٍ لذلك التفكير نشأ في سياق حدثٍ سياسيّ جديد هو «**الثوْرات» العربية**، المندلعة منذ الهزيع الأخير من عام ٢٠١٠، والمستمرة حَراكاً، من غيرِ انقطاع، حتى اليوم: مطالع ربيع عام ٢٠١٢. وحقل الاختبار هذا أخرج مسألة الديمقراطية من نطاق التفكير المجرَّد بمقدار ما أعاد إدخالها فيه، في الوقتِ عينِه، باعتبارها مهمة فكرية حيوية لا مهرب منها. وليس معنى هذا أن الاشتغال على الديمقراطية كان فكريّاً من دون هاجسٍ عملي، أو أن الانغماس فيها كان حركيّاً من دون موجِّهات أو مُرْشِدات نظرية، وإنما معناهُ أن التفكير فيها لم يحترم أصول النظر والعمل معاً، وأن النضال من أجلها لم يترشَّدْ ممارسةً، لأنه لم يؤسس على نظريةٍ رصينة إليها. ما كان ممكناً أمس لم يَعُد ممكناً اليوم؛ فلقد مَرَّ على خطاب الديمقراطية في الفكر العربي، قرابة أربعين حوْلاً تكفي كي يتقوَّم كيانُه على الأصول النظرية الصحيحة، ويغادر حال العموميات التي

راوح فيها طويلاً. وهو من وجْهٍ ثانٍ يوضَعُ اليوم في مختبر تاريخيّ عليه أن يدقّق فيه في نجاعته وفي أهليته للصيرورة خطاباً من أجل قضية الديمقراطية في المجتمع العربي؛ فالتاريخ الواقعي، والوقائعي، وحده ميدان اختبار حجّيةِ أي فكرة اجتماعية أو سياسية مثل الفكرة الديمقراطية.

سيكون من العسير، إذاً، أن نجاريَ قولَ القائلين إنّ «موسم الثورات» العربية نَقَلَ المسألة الديمقراطية من حيّز الفكر والتنظير إلى حيّز الممارسة، ومن النطاق الضيّق للنخب إلى المدى الأرحب لـ «الجماهير»؛ إذ المسألةُ ليست بهذا القدر من التبسيط إلّا في وعيٍ مصاب بالقصور والخِفّة، ومسكون بمطابقة البديهيات مع الواقع، الخطاطات الذهنية مع المعطيات الموضوعية! فالتفكير في الديمقراطية ما زال حديث النشأة، في الوعي العربي، ولم يتحقق فيه القدر الضروريّ من التراكم كي يتأسّس على معطياته خطابٌ سياسيّ ديمقراطي رشيد. بل هو لم يتصل بعدُ، كبير اتصالٍ، بمصادر الفلسفة السياسية الحديثة، والفكر السياسي المعاصر، لينهل منهما مفاهيمهما وموضوعاتهما النظرية. ولعلّنا لم نكتشف فداحة الفقر النظري في الخطاب الديمقراطي العربي إلّا في مناخ «الثورات» الجارية، ومحاولاته التسويغ لها باسم الديمقراطية؛

حيث تبيَّن في الأثناء كم كان ضحلاً وكاريكاتوريّاً مفهومُه للديمقراطية، بل تعريفُه لها! وإذا كان هذا ممّا يؤخَذ على الباحثين والكتّاب والمثقفين، فكيف يكون عليه أمرُ السياسيين والحركيين من جمهور «المجتمع المدني» ممّن اعتادوا العموميات في القول، والبداهات في التفكير؟

على أنّ الشيءَ الوحيد المحمود في هذه «الثورات»، المنهوبة والمُجْهضَة، أنّ **المتخيَّل السياسي** العام تغذّى بفكرة الخلاص الديمقراطي من نظام الاستبداد والفساد، المعمَّر والبغيض، وأنّ الفكرة هذه شَحَنتِ العزائمَ والإرادات بطاقةٍ سيكولوجية مذهلة، وبرّرتْ للناس أن يأتُوا عظيمَ الأفعال، وأن يقدِّموا ـ بسخاءٍ غيرِ مسبوق ـ كبيرَ التضحيات. لم يكن قليلاً أن الديمقراطية جَمَعَتْهُم، وأطلقتْ جموعهم في الشوارع والميادين والساحات فأخرجت شجاعتهم من بين أقفاص الخوف المزمن، وحرّرت أصواتهم من خُرْس مديد، وأطلقت طاقاتٍ فيهم ظلت معطَّلةً أو موؤودة؛ حيث كان ذلك شيئاً لم نعهده من قبل، ولا رأينا له سابقةً في الماضي وكان الأمل معه يكْبُر في أن يملك الشعب هذه المرّة عصمتَه، بيده فلا يتولّى أمْرَ مصيره طالبُ ولايةٍ عليه يصادر حقّه ورشدَه.

لا يقلّل من شأن ذلك أن الغالب على تلك الجموع الشعبية المنتفضة أنها تعاني فقراً فادحاً في الوعي الديمقراطي، وأن نخبها السياسية والدينية أبْعَدُ خلقِ الله عن الثقافة الديمقراطية، وأن هذه لا تبغي من «جماهيرها» سوى السَّيْر تحت سقف مشروعها السياسي (الشبيه بأنظمة الأمر الواقع؛ مَن سَقَط منها ومَن لم يسقط بعد)، متدثرةً برداء ديمقراطيّ زائف؛ ذلك أن الذين يصنعون الأحداث والحقائق لا يَعُون، دائماً، ماذا يصنعون حتى وإنْ هُمْ فعلوا ما فعلوهُ باسم فكرةٍ أو مبدأ مبهميْن: على نحو ما هي مبْهمةٌ فكرةُ الديمقراطية في الوعي الجمْعيّ العربي. وليس الذنبُ، في هذا الإبهام، ذنبَ الشعب؛ إذْ ليس مطلوباً منه أن يؤسِّس في وعيه معنًى فكريّاً للديمقراطية وقواعدها وقِيَمها وشروطها وقواها الحاملة لمشروعها، فذلك مما هو من صميم عمل النخب: الثقافية والسياسية التي لم تبذل في هذا وسْعاً، ولا سَعَتْ فيه، مكتفيةً ـ على عادتها ـ بلَوْك عموميات، واستهلاك شعارات!

إذا كان المحمود في «الثورات العربية» ـ الناجح منها ونصف الناجح والمتعثر ـ أنها اندلعت وتحركت تحت سقف مطلب الديمقراطية، أيّاً يَكُن غموض معناهُ لدى جماهيرها، فهل يَسَعنا النظر إليها بما هي حركة تاريخية تفتح أفقاً أمام بناء النظام الديمقراطي؟ هل

الديمقراطية على الأبواب، أو هي، على الأقل، باتت ممكناً سياسيّاً غيرَ مستحيلٍ تحصيلُه؟ أسئلة مشروعة يحْمل على طرْحها، والتفكير فيها ما حدث ويحدث منذ خمسة عشر شهراً في قسمٍ من البلدان العربية غير أن شرعيتها تكون أصحّ كلَّما طُرحتْ طرحاً تاريخيّاً وواقعيّاً، وتخفَّفت من الكثافة الافتراضية التي تتخذ، في أحيان كثيرة، صيغة توقُّعية بل يقينية، على نحو ما نلحظ في كثير من الكتابات المتصدية للموضوع، ومن مثالات ذلك أن سؤال الإمكان الديمقراطي، في بلدان «الثورات» والانتفاضات العربية، لا يُطْرح بما هو سؤال الإمكان، بما هو **سؤال افتراضي**، بل في صورٍ مختلفة من **اليقينية**، الصريحة والمضمَرَة، وكأن الديمقراطية آتيةٌ لا ريْبَ فيها! وكأن مجرَّد إسقاط نظامٍ مستبد وفاسد، أو الانتفاض ضد آخر، إيذانٌ بميلادٍ عصر الديمقراطية في بلداننا! وكأن النظام الجديد الخارج من أحشاء صناديق الاقتراع، ديمقراطيّ بالضرورة لمجرَّد أنّ سابقه مستبد، أو لمجرَّد أن الثورة عليه حملت شعارات ديمقراطية، أو حتى لمجرّد أن النخبة الجديدة الحاكمة منتَخبة، وكأن الانتخابات تمنحها، وتمنح مشروعها السياسي، ماهيةً ديمقراطية!

أمّا أن تكون الديمقراطية ممكناً سياسيّاً غيرَ مستحيل في أوضاعنا الراهنة والمستقبلية، فهذا ممّا لا

مِرْيةَ فيه بعد أن قام من المجتمع والشعب دليلٌ على الرغبة في صنع المصير الذاتي السيّد والحُرّ، وبعد أن تبيّنَتْ قدرةُ الإرادة الشعبية على مَحْو آثار واقعٍ قهريّ بغيض. غير أن ما ليس في حكم الاستحالة والامتناع، ليس ـ بالضرورة ـ في حكم الإمكان وشيكِ التحقّق؛ فقد يكون ـ بارتفاع الاستحالة عنه ـ متعذّرَ التحقّق في الأمد المنظور، ويحتاج، بالتالي، إلى **شروطِ وجودٍ** تَنْضُج وتَيْنَع. وذلك ما نَحْسَبُه يَصْدُق على حال «الثورات» العربية و«وَعْدها» الديمقراطي؛ فالثابت اليوم، بقوة أحكام الوقائع، أن **الطريق نحو الديمقراطية ما زالت طويلة، ومتعرّجة، وغير معبَّدة** بعد بالإسفلت الثقافيّ، والاجتماعيّ، والسياسي، الذي يَتَيَسَّر به السَّيْرُ فيها، ويوفّر له انسيابيتَها. وليس سقوطُ نظامٍ سياسيٍّ فاسدٍ بكافٍ كي يضعنا ذلك على أعتابِ البناء الديمقراطي، لأن ما كان يمنع ميلاد مثل هذا البناء ليس وجود نظامٍ استبداديّ فحسب، **بل استمرار مفعول علاقات اجتماعية وسياسية تقليدية في المجتمع العربي**، لم يطرأ عليها كبيرُ تحوُّلٍ على الرغم من الجراحات التحديثية التي خضعت لها منذ قرن، ولم يكن من نتيجتها سوى تمديد بقاء بنية اجتماعية هرمة! ويوازيها في التأثير الكابح **استمرار ثقافة تقليدية في المجتمع**، معادية للحريات والمساواة ومفتقرة إلى قيم الانفتاح

والتسامح والاختلاف والخَلق، والإبداع والاجتهاد... مما لا تكون ديمقراطيةٌ من دونه.

لم تفتح «الثورات» العربية طريقاً نحو قيام النظام الديمقراطي، والمجتمع الديمقراطي، على نحو ما يشيع كثيرون بخِفَّةٍ منزوعة الروح النقدية، وإنما هي فتحت باباً عريضاً للتفكير في معضلات الانتقال إلى الديمقراطية، وأسبابها التحتية العميقة.

ثانياً: الثقافيّ والاجتماعيّ والدينيّ في المسألة الديمقراطية

ليستِ السلطةُ السياسية في وجْهٍ من وجوهها تعبيراً عن توازنات القوى الاجتماعية والسياسية في مجتمعٍ ما فحسب، ولا تعبيراً عن تناقضات البنى الاجتماعية، مثلما كان يحلو لنيكوس بولانتزاس أن يصفها[١]، فحسب؛ فتعريفها بهذا المقتضى، وإن هو صَحَّ، لا يَلْحَظ من عواملها سوى العوامل المادية المباشرة (= الاجتماعية والاقتصادية والسياسية)، فيما هو لا يستدخل ـ في منظومة تلك العوامل ـ ما هو في حكم التأسيسيّ العميق: **العوامل الثقافية**. إن استبعاد **الثقافيّ**

(١) انظر في هذا المفهوم: Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris: Maspero, 1971), vol. 2.

(Le culturel) في تفسير حالة السلطة، وتحليل مضمونها السياسي، يحجُب عنّا الكثير من الأبعاد، ويقلّل من نسبة نجاحنا في فهم كثيرٍ من ظواهر السياسة: والسلطة منها.

يكفينا أن نَصِفَ سلطةً ما بأنها مستبدّة، لنتبيَّن الفارق بين تفسيرٍ **سياسويّ** وتفسيرٍ ثقافيٍّ لاستبدادها. قد يعزو التفسير السياسويّ، وهو الغالب على التفكير في مسائل الدولة والسلطة... ظاهرة الاستبداد إلى مصلحة فئوية (= طبقية، حزبية، عصبوية...)، في احتكار السلطة وقمع الخصوم، أو إلى اعتماد نموذجٍ تسلّطي للحكم يتوسّل أدوات القهر الماديّ، أو إلى تصميمٍ نظام سياسيّ مغلق لا مكان فيه للمشاركة السياسية وللتداول على السلطة. وهذا التعليل صحيح، ولكنه غيرُ كافٍ لأنه ـ بكلّ بساطة ـ لا يجيب عن السؤال الجوهري: لماذا أمكن للاستبداد أن يقوم، وأن يستمر، وأن يفرض هندسةً معيَّنة للدولة والسلطة؟

عند هذه العتبة بالذات يسعفنا التعليل الثقافيّ لفهم الظاهرة، فيكون في وسعنا ـ حينها ـ توْسِعَةُ دائرة التفسير بردّ الظاهرة، في جملة عوامل كثيرة، إلى العامل الثقافي؛ هكذا يصبح جائزاً أن نجد في هيمنة ثقافة الاستبداد في المجتمع برمَّته: في البيت،

والمدرسة، والإدارة، والحزب، والنقابة، والعلاقات الاجتماعية... إلخ رافعةً للاستبداد السياسي، وتوفيراً لشروط استمرار السلطة المستبدة. لو لم ينبع الاستبداد من القاع الثقافيّ والاجتماعي، لما أمكنه أن ينتصر في نظام الحكم، وأن يستقر في قمة الهرم (= النخبة الحاكمة). وهي حقيقة انتبه إليها عبد الرحمن الكواكبي، منذ قرنٍ وعشرة أعوام، حين ربط الاستبداد السياسيّ بالدينيّ[٢] وبالاجتماعيّ والثقافيّ.

ما الذي يمنع قيام نظامٍ ديمقراطي عربيّ، اليوم، على الرغم من نجاح «ثوْرات» في إسقاط أنظمة فاسدة؟ وما الذي يحملنا على رفض اختزال الديمقراطية إلى مجرّد آليات انتخابية حرّة ونزيهة (على فَرض أنها صارت كذلك في الحالة العربية ما بعد «الثورة»)؟

نعم، المانعُ دون قيام نظامٍ ديمقراطي في بلداننا مانعٌ سياسي: تجذُّر الاستبداد والكلّانية (التوتاليتارية) في المجتمع السياسي: سلطةً ومعارضةً. لكنه كذلك

(٢) خاصة في كتابه: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحّان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

بسبب انعدام الشروط الثقافية والاجتماعية التحتية لكلّ ديمقراطية؛ فالفكر والوعي العام يعانيان غياباً فادحاً للثقافة الديمقراطية، والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية خُلوٌ من القيم الديمقراطية، وتيارات الفكر والسياسة مسكونة بأزعومة امتلاك الحقيقة، ونهج الطريق القويم، والواحد منها يرى في الآخر ضالّاً، أو محرِّفاً، أو مخدوعاً، أو أفّاكاً، ويرى في نفسه **المنقذ من الضلال**، و**فيْصل التفرقة**(*)، والجادة التي لا يزيغ عنها إلّا هالك. ثقافتنا مُصَابة **بالمُطْلقية**؛ لانسبية فيها ولاحسّ واقعيّاً. ومجتمعنا مصاب بالانغلاق على تقاليده؛ لا تسامحَ فيه ولا اعتراف بآخر مختلف. الماركسيُّ فينا، والقومي، والليبرالي، كالإسلاميّ سلفيٌّ مغلق، والأسرةُ دولةُ استبدادٍ مُصَغَّرة، والمدرسةُ فضاءٌ لتلقين اليقينيات واجترارها، لا للتربية على النقد وعَقْل الأشياء والابتكار، والأحزابُ زوايا وطُرُق. فمن أين تأتي الديمقراطية إذاً؟!!!.

لا ديمقراطية من دون ديمقراطيين، ولا ديمقراطيين من دون تربية ديمقراطية وعلاقات ديمقراطية. وهذه لا تكون من دون ثورة ثقافية وإصلاح ديني، وتجديد في علاقات الاجتماع، وتفكيكٍ للبُنى والذهنيات الموروثة

(*) عنوانا كتابين لأبي حامد الغزالي.

والمغلقة. ودوننا وهذه كلّها شوطٌ تاريخيّ طويل.

*

ليس للنظام السياسي، في الدولة الحديثة، عقيدة ثقافية أو دينية يدين بها، وتكُون له بمنزلة المرجع الاجتماعي والسياسي والتشريعي؛ فالنظام الذي من هذا النوع ينتهي إلى أن يُصبح كلّانيّاً، وأن يصطدم بمضمون الدولة المدني، وبمعنى السياسة بما هي فكرة نسبية معيارُها الوحيد المصلحة العامة. ليس للنظام السياسي عقيدة ثقافية أو دينية، وإنما هذه تكون للأفراد، للناس، داخل هذا النظام من دون أن تؤثر فيه، كنصابٍ سياسيّ مستقل عن تناقضات المجتمع الثقافية، وانقساماته الدينية. والسلطة السياسية تكون شرعية وتمثيلية بمقدار ما تمثّل المجتمع، أو القسم الأكبر منه، سياسيّاً؛ أي بمقدار ما تمثّل مصالحه الاجتماعية والمادية، لا بمقدار ما تمثّله دينيّاً أو ثقافيّاً، لأن هذا النوع من التمثيل لا يفتَرض المُمَثَّلين مواطنين، بل جماعاتٍ مغلقة على هويةٍ غيرِ سياسية يجري تسييسُها!

يقوم النظامُ السياسيّ الحديث على مبدأ **المواطنة**، وهي **علاقة انتماء إلى جماعة وطنية** عليا، انصهارية، وإلى دولة تعبّر عن كيانيّتها باعتبارها جماعة سياسية.

والمبدأ هذا لا يَلْحظ أصول المواطن الثقافية، أو الدينية، أو العرقية، وإنما يلحظ ـ حصراً ـ رابطة الانتماء الاجتماعي إلى الجماعة الوطنية، وما يترتب عنها من حقوق وواجبات. ولا يتعلق الأمر، في هذه الهندسة السياسية للدولة الحديثة وللسلطة فيها، بالمجتمعات متعدّدة التكوينات والروافد الدينية والثقافية واللغوية، فحسب، بل حتى بالمجتمعات التي يتحقّق فيها قدرٌ عالٍ من الاندماج الاجتماعي، أو على ـ الأقل ـ التي تَقِلُّ فيها حدّة الانقسام الاجتماعي العامودي؛ فالمواطنة، في الحالَيْن، العلاقة الأفقية ـ الإدماجية الوحيدة العابرة لحدود الانقسامات الاجتماعية والدينية والأقوامية والثقافية في المجتمع الحديث والدولة الحديثة، والقاعدة الوحيدة ـ المستقرة ـ لقيام نظام سياسي مدني حديث.

هذه من شروط قيام النظام السياسي الحديث والشرعي، فكيف إن كان النظام هذا، كما نحلم به، هو النظام الديمقراطيّ: الأعلى شرعيةً سياسيةً وأخلاقية في النظم كلها. ليس في النظام الديمقراطي من مبدأ حاكم غير **الإرادة العامة**(٣) للشعب بما هو مصدر

(٣) انظر في هذا المفهوم: Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Flammarion, 1992).

السلطة. وهي إرادة سياسية مدنية غير قابلة للتأويل باسم مبدأ فوق ـ سياسي أو غير سياسي (ثقافي، عصبويّ، ديني...). وهي غير قابلة، في الوقت عينِه، للاستغلال السياسي باسم مثل هذا المبدأ.

إن الديمقراطية تمتنع في مجتمعٍ لم ينجح، بعد، في تخطيط الحدود الفاصلة بين السياسة، بما هي تُعبّر عن المصالح المادية، وبين ما سواها كالثقافة والدين والانتماءات الاجتماعية الفرعية.

ومن أسفٍ أن المجتمعات العربية لم تَهْتَد، حتى الآن، إلى إنتاج **مجال سياسيّ**(٤) عصري خالٍ من الشوائب والالتباسات، بحيث تقوم فيه حياة سياسية نظيفة، ويولِّد تنافسات برامجية في قضايا التنمية والتعليم والخِدْمات العامّة وتوزيع الثروة وصون الأمن والعلاقات الخارجية والتعاون الدولي؛ فما بَرِحَتِ السياسةُ فيه تتكلم لغةً طائفية ومذهبية وقَبَلية وعشائرية وعرقية، بدلاً من لغة المواطنة والوطن. وما برح «التنافس فيه» يجري باسم هذا المبدأ أو ذاك، بعيداً من فضاءات السياسة والمصالح العامة. وما فتئ زعماء

(٤) انظر رأينا بالتفصيل في: عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، الفصل الأول.

الطوائف والعشائر، ومشايخ الدين يحتلون في المشهد السياسي مكان الصدارة، ويديرون مصائر المجتمع! والسببُ أن هذه المجتمعات لم ترسم، بعد، الحدود الفاصلة بين السياسة والدين، بين السياسة والثقافة، بما يحفظ حرمة الاثنتيْن، فيجنّب السياسة استغلالاً باسم فكرة دينية، أو عصبوية، أو عرقية، ويُجنّب عقيدة الناس استغلالاً سياسيّاً يذهب بصفائها وجلالها. وحين ينشأ المَائِز الضروري بين الحيّز العامّ والحيز الشخصي ـ وهو لم ينشأ بعد ـ سنكون قد وضعنا أقدامنا على طريق التطور نحو الديمقراطية.

*

لا يفسِّر استقرارَ النظام الديمقراطي في المجتمعات الغربية أنها توفّر بيئةً نظيفةً للتنافس والتمثيل السياسيَّيْن، تُحْتَرم فيها اختياراتُ المواطنين وأصواتُهم، فلا تتعرض للتزييف أو التزوير، وتُحْتَرَم فيها قاعدة التداول على السلطة والمسؤولية، فلا تُنْتَهك بالتعديلات المصروفة للتمديد والبقاء واحتكار السلطة. هذه مجرّد تجليات للأسباب الأعمق التي تصنع لذلك النظام استقرارَه وقوّته، والتي بفعل حاكميتها له لا يُخْشى عليه من احتمالات التصدّع أو الانفراط، على الرغم ممّا يخترق

المجتمعات الديمقراطية من صراعات اجتماعية وسياسية، ومن استقطابات حادة، لا تَقِلّ حِدَّةً عن تلك التي تعرفها المجتمعات المفتقرة إلى الحياة السياسية الديمقراطية، مثل مجتمعاتنا العربية والإسلامية. أمّا تلك الأسباب، التي نعني، فيلخِّصها ما يؤسِّس الاجتماعَ المدنيَّ والسياسي، في بلدان الديمقراطية، من **اتفاقٍ** على مشتركات مجتمعية.

ولا نقصد بالاتفاق، هنا، ما يقع من توافُقات سياسية بين الجماعات الحزبية على برامج ورؤىً مشتركة؛ في السياسة، والتنمية، وما شاكل، فهذه من تفاصيل الحياة السياسية وفروعها، لا من أصولها وأساساتها. إنما نعني به ما عناهُ، في تاريخ الدولة الحديثة منذ القرن الثامن عشر، من **تَعَاقُدٍ**(٥) على منظومةٍ من القيم والقواعد التي تُنظِّم الاجتماع السياسي. وهي ليست الدستور المكتوب المتوافق عليه، ولكن التي يُكْتَب الدستور في ضوء مبادئها بما هي (مبادئ) مؤسِّسَة للدولة والمجتمع. و**العقد الاجتماعي**، وهو قام دائماً على الحرية والمواطنة واستقلال المجال السياسي، هو ما يجعل السياسةَ ممكنةً، وبما هي تعبير عن المصالح العمومية، وبما هي منافسة سلمية

(٥) راجع مفهوم التعاقد والعقد الاجتماعي في: Rousseau, Ibid..

وحضارية على إدارة الشؤون العامة. لا غرابة، إذاً، في أن يتمتع النظام الديمقراطي بالاستقرار في المجتمعات التي اهتدت إلى الاتفاق والتعاقد؛ فالتعاقد هذا يولِّد لديها مشتَرَكات اجتماعية وسياسية (لِنَقُل مجتمعية) غير قابلة للانتهاك من قِبَل من يظفر بأغلبية تمثيلية. ولذلك لا تخشى القِلَّةُ («الأقلية») الأغلبيةَ، ولا المعارضةُ النخبةَ الحاكمة، لأن الدولة ـ التي تُدَار سلطتُها ـ لا يتهدَّد هويتَها أحد.

لا يمكن تصوُّر إمكان قيام نظامٍ ديمقراطي، في مجتمعٍ من دون هذا الاتفاق على هذا **المشروع المجتمعي المشترك**. وحين **يعجز المجتمع عن بلوغ مثل هذه المُوَاطَأة على المشروع الجامع، تتحوَّل فيه صناديق الاقتراع إلى مجرّد وسائل للتغلُّب والاستيلاء** تعوِّض وسائل القوة الحربية! لأن من يصل إلى السلطة بأصوات أكثرية الناس، يملك مشروعَ دولةٍ خاصّاً به، ليس موضِعَ مواطأة أو مواضَعَة من الجميع، وهو ما يهدّد الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي، ويعيد السياسة إلى نقطة الصفر كمنافسة عمياء تتوسل الأدوات كافة. ولا جديدَ نضيفُه حين نقول إن هذا الاتفاق، على المشروع المجتمعيّ الواحد، وعلى أساسيات الدولة والنظام السياسي، هو ما لم نصل إليه، حتى الآن، في

مجتمعاتنا العربية، وهو ما سيظلّ يفرض أحكامه السلبية على التطور السياسيّ فيها، وعلى إمكان ولادة النظام الديمقراطي. وسيكذب الكاذبون على الناس، وعلى أنفسهم، حينما يزعُمون أن فرص قيام هذا النظام تعاظمت، أو حتى توافرت، لمجرّد أن تغييراً للنخبة الحاكمة حصل، ولمجرَّد أن انتخابات «حرّة» جرت وأتت بنخبةٍ جديدة إلى السلطة؛ لأن زيْداً لن يختلف عن عمرو إنِ استمرَّ غياب، أو انعدام، ذلك الجامع المشترك الذي به تكون السياسةُ شرعيةً.

إن حالة التداخل التلفيقي بين السياسة والدين والثقافة، في الحياة العامّة، لا تساعد في إنتاج استقطابٍ سياسيّ بين رؤيتين وبرنامجين (أو حتى أكثر من اثنتين) للمشروع المجتمعي الجامع والمتعاقَد عليه ـ لأنه غائب ـ وإنما هي تساعد، فحسب، في إنتاج مشروعين للدولة والمجتمع على طرفيْ نقيض؛ كلّ واحدٍ منهما لا يجد فيه الثاني نفسَه، ولا يعترف بشرعيته! إنها **أزمة الشرعية التأسيسية** التي لا يمكن سدُّها بالشرعية الانتخابية أو الإيحاء بأن هذه هي تلك الشرعية التي عليها تقوم الدولةُ والنظامُ السياسي.

وإذا كان هذا التقاطب الحادّ، على مستوى الأساسيات، شكلاً من الحرب الأهلية الصامتة، أو

الخامدة، فإن الاعتقاد بإمكانية التعايش معه من طريق إدارته كأزمة مزمنة، لا يقود إلّا إلى تأجيل الصدام أو إلى ترحيله، ناهيك بأنّ بناءَ السياسة على غِشٍّ متبادَل مَسْلَكٌ في العمل محفوف بالمخاطر. وليس يقلّل من هذه المخاطر الاحتكامُ إلى صناديق الاقتراع لشرعنة ما يفتقر إلى الشرعية.

إن الحلقة المفقودة في «الثورات» العربية التي حصلت في عام ٢٠١١، هي بالذات هذه المواطأة على المشروع المجتمعي وعلى أساسيات الدولة والنظام السياسي. ولقد قُفِزَ عليها بالذهاب إلى صناديق الاقتراع وكتابة الدستور قبل أن يَتبيَّن شيءٌ من المبادئ والقيم الجامعة التي عليها وحدها يمكن للمنافسة السياسية أن تكتسب معنى وشرعية! كأن الثورة هي الإجماع على رفض نظامٍ سابق، لا الإجماع على بناء نظام جديد، والاتفاق على قواعد ذلك البناء! وهكذا بدلاً من أن تدخل قوى الثورة في حوارٍ وطني عميق، في المسألة، لاجتراح مثل ذلك العقد الاجتماعي الجامع والمؤسّس، تصرفت وكأنّ هذه المهمّة مقْضية سلفاً، ولم يبق غير استفتاء رأي الشعب في مَن يمثله! وكم من أمورٍ قضيناها بتَرْكها!

ثالثاً: في مضمون الديمقراطية

لسبب غيرِ مجهول، هو انعدام الحياة السياسية التمثيلية في قسمٍ من البلدان العربية، أو فسادُها وفسادُ النظام التمثيلي في قسمٍ آخر منها، وقَع **اختصارُ** الديمقراطية في **التمثيل** الصحيح والنّزيه؛ فظُنَّ أن مؤشراتِها تتحرَّك بين التعددية السياسية، والانتخابات الحرَّة والنزيهة، والبرلمانات ذات السلطة التشريعية الفعلية، ثم الحكومات المنبثقة منها. وكان من نتائج هذا الاختصار المبسَّط إغفالُ أبعادٍ ووجوه ومضامين أخرى من الديمقراطية هي من صميمها كنظامٍ، وتقع في ما وراء التمثيل والنظام المؤسَّسي والانتخابات... إلخ. وأهمّ تلك الأبعاد والمضامين كلها؛ **الحرية** أو الحريات: الحرية الفردية، حرية الرأي والتفكير والإبداع، حرية المرأة، الحق في الاختلاف... إلخ وهي الحريات التي قام النظام الديمقراطي من أجل كفالتها على النحو الأمثل، علماً بأن الدولة الحديثة تكفلها وإن لم يَقُم فيها نظام ديمقراطي.

اختصار الديمقراطية في الانتخابات والتمثيل النزيه بتْرٌ لمعنى النظام الديمقراطي: القائم على مبدأ الحرية كجوهرٍ له في تاريخه. إذا تهدّدتْ قيمةُ الحرية، باعتبارها قيمة مؤسِّسة للنظام الاجتماعي وللنظام

السياسي، أو تعرَّضت للعدوان، لا يتبقى حينها من معنًى للديمقراطية كآليات سياسية شكلية. قد تصبح، لحظتذاك، نظاماً **لشرعنة الاستبداد باسم الأغلبية**، والشعب، وأصوات الناخبين، وينتهي بها المطاف إلى الصيرورة ديكتاتورية جديدة مقنَّعَة ومسوَّقة باسم «الشرعية»! وهو خطرٌ حقيقيٌّ لا مفترض؛ تعرَّضت له مجتمعات حديثة عِدّة لا غبار على أن النظم السياسية التي حَكَمَتْها وصلت إلى السلطة بأصوات أغلبية الشعب، وبأدوات الشرعية الديمقراطية. وهذه، مثلاً، حال النازية في ألمانيا، والفاشية في إيطاليا.

ليس الاستبداد والديكتاتورية والكلاَّنية (أو التوتاليتارية)، بهذا المعنى، هي احتكار السلطة من قِبل نخبة أوليغارشية، أو فرد، أو حزب واحد، وانتهاك القانون، وقمع المعارضة، وإلغاء الحياة السياسية، وإقفال الصحف. . . فحسب، وإنما هي ـ فوق ذلك كله ـ العدوان على الحريات الفردية[٦] باسم مبدأ ما: مدني، أو أخلاقي، أو ديني، ومصادرة حقّ الأفراد

---

(٦) يطوّر عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين أفكار جون ستيوارت ميل في مسألة الحرية الفردية بوصفها جوهراً للنظام الديمقراطي، ويضعها بوصفها المعيار الأساسي لقيامه. انظر في هذا: Alain Touraine, *Qu'est-ce que la Démocratie?* (Paris: Fayard, [s.d.]) , et John Stuart Mill, *On Liberty*, Edited with an introduction by Gertrude Himmelfarb, (Harmondsworth; Baltimore, MA: Penguin, 1974).

والجماعات فيها، وتقييدها بتشريعات غير مشروعة، وإنْ هي صدرتْ من مؤسسات شرعية كالبرلمانات والحكومات المنتخبة. ولقد يكون المسُّ بالحرية، باسم الشرعية الديمقراطية، أو شرعية الأكثرية السياسية والنيابية أشدّ خطورةً من عدوان الديكتاتورية عليها، لأنه عدوان على حقّ شرعيّ باسم الشرعية! وإسقاطٌ لجوهر الديمقراطية كنظامٍ لإطلاق الحريات وكفالتها. وهو خطر سيظل يتهدّد الحرية في أيّ نظامٍ سياسي لا يقع فيه التسليم بأن الحرية من مقدّسات السياسة التي لا يجوز انتهاكها. فإذا كانت الديمقراطية، والتداول على السلطة، ما يبيح للنخبة السياسية المنتَخبة أن تتصرف بالتغيير، والتعديل، والتكييف في الخيارات والسياسات الاقتصادية والتنموية والاجتماعية، لأن ذلك من صميم حقوقها الدستورية والسياسية التي يمنحها إياها النظام الديمقراطي، فليس من حقوقها تلك أن تَحُدَّ من الحريات أو تنال منها وإلّا اعْتَدَتْ على النظام الديمقراطي نفسه.

وليس معنى التحجُّجَ بمبدأ فوق ـ سياسيّ، أخلاقي أو ديني، للنَّيل من الحريات أن الأخلاق والدين يرفضان الحرية، أو أن مبادئهما تتعارض معها، أو أن الحريات تهدّد الأخلاق والمجتمع والدين، مثلما يوحي

بذلك أعداء الحرية وخصومها، إنما يُقْصد به أن العدوان الذي يُمَارس ضدّ الحرية، في مثل هذه الأحوال، **فعلٌ سياسيّ** صريح وليس دينيّاً أو أخلاقيّاً، وأن الدين والمجتمع والأخلاق إنما تُسَاق كلها لتبرير سياسةٍ لا مشروعية لها، ولإحراج مَن يعارضونها دفاعاً عن الحرية باعتبارها حقاً إنسانياً بدئياً، وجوهراً للنظام السياسي الحديث، وللمجتمع الحديث. وإذا كان لمثل هذا الخطر أن ينبّهنَا إلى شيء حيويّ، فهو ينبّهنا إلى الحاجة التي لا محيد عنها، إلى **تحرير السياسة من مَزيدات غيرِ سياسية** يُزَجّ بها فيها، على سبيل الاستغلال، وإلى **تحرير الدين من تلاعبات السياسة والسياسيين به**، لأن التلاعبات هذه غير قابلة - هي نفسها - للمراقبة عند من يمتهنونها من السياسيين؛ فقد ينقلب السِّحْر على الساحر.

رابعاً: الأدواتية والشعبوية والداروينية السياسية

كرّرْنا القولَ، في مناسبات كثيرة[٧]، أن الديمقراطية ليست أدوات الديمقراطية ووسائلها التي بها تتحقّق

(٧) عبد الإله بلقزيز، **ثوْرات وخيبات: في التغيير الذي لم يكتمل** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢).

مؤسَّسياً، كالانتخابات والتمثيل النزيه وتشكيل المجالس النيابية؛ فهذه وسائط لديمقراطيةٍ يجب أن تتكوّن، سلفاً، كمشروع اجتماعي ـ سياسيّ له حوامله الديمقراطية. **الديمقراطية لا تخرُج من صناديق الاقتراع، وإنّما صناديق الاقتراع نتيجة وثمرة من ثمرات المشروع الديمقراطي،** وإلّا فان صناديق الاقتراع توجد، بوفرةٍ، حتى في البلدان التي يحتكر السلطةَ فيها حزبٌ واحد، أو تحالفٌ حزبيّ واحد، والتي لا يكون التزوير فيها، بالضرورة، ما يميّز الانتخابات. فليس أسوأ من تعريف الديمقراطية بأنها التمثيل أو الانتخابات الحُرّة والنزيهة؛ إذ قد تتنافس قوىً غير ديمقراطية، وقد تكسب قوةٌ غيرُ ديمقراطية المنافسة؛ وهو ما علَّمتنا إيّاهُ التجربة الإنسانية المعاصرة، حتى داخل مجتمعات الغرب نفسه.

إنّ ما يحصل، منذ نجاح بعض «الثورات» العربية، من خلطٍ فادح بين الديمقراطية والآليات السياسية، يفرض الحاجة إلى نقد هذا **التصور الأداتي** للديمقراطية الذي يختزلها. في وسائلها وهو تصوُّرٌ لا يُشيعُه الذين كسبوا انتخابات البرلمانات والمجالس التأسيسية، فحسب، بل يردّدهُ المهزومون هزيمةً غيرَ مشرّفة في تلك الانتخابات! مع علمهم بأنهم يتبرعون للمنتصرين بالحجة على سداد تعريفهم للديمقراطية، مثلما تبرَّعوا لهم، في العام الماضي، بالشعارات الكبرى التي

أخذتْهم إلى حتفهم، وأوّلها شعار/ مطلب انتخاب مجلس تأسيسي: تحوَّلوا فيه إلى أقلّية ميكروسكوبية!

لا نضيف جديداً إلى ما قلناهُ، في كتابات سابقة[٨]، من أن هذه النزعة الاختزالية (Réductionnisme) للديمقراطية إلى مجرّد تمثيل، وآلية سياسة للتمثيل، يُلْحق أبلغ الضرر بصورة الديمقراطية، ومعناها العميق، كنظامٍ اجتماعيّ ـ سياسيّ للمواطَنة والحرية والمساواة، وقد يدفع نحو اليأس منها كخلاصٍ اجتماعي من الاستبداد والكلّانية واحتكار الرأي والسلطة وتنميط المجتمع على صورة واحدة وفكرةٍ واحدة، وعلى قيمٍ مفروضة على الجميع بقوّة صناديق الاقتراع! ونضيف، الآن، إلى ما سبق وقلناه، أن هذا التصوّر الأداتي للديمقراطية يقود إلى توليد **ثلاث ظواهر** سياسية غاية في السوء والخطورة:

أولاها أنه يقود إلى إنتاج مفهومٍ **شعبويّ** (Populiste) للديمقراطية، من طريق **تقديس الشعب** باعتباره مصدراً للشرعية الديمقراطية. إن هذا ليس أكثر من رديفٍ لنزعة تقديس الشعب في الأيديولوجيات اليسارية (اللينينية[٩]

(٨) عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مرائي الواقع، مدائح الأسطورة** (الدار البيضاء؛ بيروت: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١).

(٩) على الرغم من أن لينين انتقد الشعبوية نقداً حادّاً في كتاباته الأولى، وبخاصة في كتابه: **مَن هم أصدقاء الشعب**.

والماوية والفوضوية والمجالسية (Conseillistes) أو الكومونية...)، وهو تقديس عُمِّر في تاريخ الحركات الثورية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتجدَّد التعبير عنه لدى حركات إسلامية عدّة، في العالمين العربي والإيراني، استلهمت أفكار سيّد قطب وعلي شريعتي. وكما يمكن تقديس الشعب، والتولُّه به لأنه «يصنع التاريخ»، ويحقق «ضرورة التاريخ»، ويُنجز الثورة، كذلك يمكن تقديسه لأنه يقول «الكلمة الفصل» في صناديق الاقتراع! وهكذا ليست الديمقراطية هي ما يقع الاتفاق عليه من مبادئ وقواعد حديثة لتنظيم المجال السياسي، وإنما هي «ما يقوله الشعب»: حيث تتكافأ الأصوات في عقيدة الاقتراع؛ لا فرق بين فقيهٍ دستوري، أو طبيب، أو عالم ذرّة... وبين جاهل لا يعرف كيف يكتب اسمه، ولا لمن مَن يصوّت!

وثانيهما أن هذا التصوُّر الأداتي، المختزِل للديمقراطية إلى صناديق الاقتراع، يحوِّل الديمقراطية، في غياب أيّ عقدٍ اجتماعيّ أو اتفاق، إلى مجرَّد **منافسة انتخابية** غرضها الوحيد الوصول إلى السلطة. وهو وصول ما يلبث أن يصبح شرعيّاً، عندهم، لمجرَّد أنه حصل بوسائل مشروعة، وكأن الثورة التي حصلت في سيدي بوزيد، وشارع الحبيب بورقيبة، وميدان التحرير،

ليست وسيلة مشروعة، أو كأن القيادات الشبابية التي أدارت فصولها، ما كانت لتسلك نهجاً شرعيّاً لو أنها أعلنت، مثلاً، عن تشكيل مجلس الثورة وأدارت سلطةً مستحَقَّةً لها. إنّ شرعية الثورة لا تنتهي بالاقتراع، على نحو ما يوحي بذلك من يختزلون الشرعية في صناديق الاقتراع. إن الذاهبين في هذا التصوّر الأداتي يؤسِّسون **لداروينية سياسية** بغيضة من طريق اختصار الديمقراطية في المنافسة والاقتراع؛ حيث البقاء فيها للأقوى: مالاً وإعلاماً وجمهوراً معبَّأً بالشعارات والأوهام! إنها قوانين الليبرالية السياسية المتوحشة، أو **قوانين السوق السياسية**: لا مكان فيها إلّا للحوت الكبير. أمّا من صنعوا الثورة، مَن هُم ـ على الأقل ـ شركاء فيها، فليذهبوا إلى الجحيم! إذ قال صندوق الاقتراع كلمته!

وثالثها أن هذا المفهوم الأداتي، المحمولَ على نزعة «الشعبوية الديمقراطية» والداروينية السياسية، المجرَّدَ من أي مضمونٍ تعاقديّ وتوافقي، يقود ـ حُكْماً ـ إلى ما سمَّاه جان ستيوارت ميل بـ «**ديكتاتورية الأغلبية**»(١٠)؛ حيث «الأكثرية السياسية» تفرض إرادتها (= أين الإرادة العامّة عند روسو وفي النظام الديمقراطي؟!) على القِلّة أو القِلَّات (أي على ما يُسمّى خطأ «الأقلية» أو

(١٠) Mill, *On Liberty*.

«الأقليات»). ومشكلة هذه الديكتاتورية أنها تقدّم نفسها بما هي «شرعية» بقوة شرعية صناديق الاقتراع، تماماً مثلما توسلت ديكتاتورية (اللينينية) بشرعية الثورة. هكذا تصبح الديمقراطية، في هذا المفهوم المقلوب لها، وسيلةً للاستيلاء على السلطة، ولاحتكار السياسة، والسلطة. . . والشرعية!

لم يكن التصوّر السياسويّ للديمقراطية جديداً على الوعي العربي؛ فهو عانى وطأته عليه منذ بدأت تتجدَّد موضوعات الليبرالية في هذا الوعي، في أواسط السبعينيات من القرن الماضي، بعد ربع قرنٍ من الانقطاع، وبخاصة منذ وَقَع تسييس الخطاب في الديمقراطية، فانتقل من التأصيل الفكري إلى خطاب سياسيّ حركيّ للأحزاب، ولحركة حقوق الإنسان وجمعيات «المجتمع المدني»(١١). غير أن التصوّر السياسويّ للديمقراطية سيشهد اندفاعةً أكبر في سياق الحركات الاجتماعية العربية، المندلعة منذ خواتيم عام ٢٠١٠، وبخاصة بعد نجاح الضغط الشعبي في إسقاط النظامين التونسي والمصري، وما تولَّد من ذلك الإسقاط من أمَلٍ في رؤية مستقبل ديمقراطيٍّ ينشأ على

---

(١١) بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مرائي الواقع، مدائح الأسطورة.**

أنقاض حقبة الاستبداد. ويكاد اليوم أن يتحوَّل إلى عقيدةٍ عامّة، بعد أن دَخَل على خطٍّ إشاعته جيشٌ عرمرم من الإعلاميين والمناضلين التلفزيونيين!

نعني بالتصور السياسوي للديمقراطية ذلك المفهوم الذي يختزلها إلى مجرَّد **مسألة سياسية**، تتحقق بمجرَّد تغيير نظام حكم وقيام نظام حكمٍ جديد يحلّ محلّه من طريق الانتخاب. وليس المفهوم هذا رديفاً، بالضرورة، للمفهوم الأداتي للديمقراطية، وإن كان فيه شيءٌ منه؛ فهو أعمّ في جغرافية معناه، لأنه لا يكتفي بعزل الآلية السياسية في الديمقراطية (= الاقتراع) عن **شروطها السياسية** التحتية من اتفاقٍ على مشروعٍ جامع، أو تعاقُدٍ أو عقدٍ اجتماعيّ، فحسب، وإنما هو ـ فوق ذلك كلّه ـ **يعزل** الديمقراطية عن **شروطها الاجتماعية والثقافية** التي يمتنع إمكانُها كنظام، بل قد يستحيل، من دونها! ويكتفي بالنظر إليها بما هي إمكانية سياسية، وبما هي حقيقة سياسية حصراً، يتوقف إمكانُها الماديّ على توافر شروطها السياسية.

من يقرأ في المعادلة المُبسَّطة التي تقوم عليها النظرة السياسوية للديمقراطية، يصاب بالاستغراب الشديد لاستسهال الإمكان الديمقراطي، في المجتمعات العربية عند من يردّدون هذه العقيدة المُبسَّطة: هناك

استبداد، إذاً هذا شرط موضوعي لمولد الوعد الديمقراطي. يكفي شطب نظام الاستبداد ليقوم النظام الديمقراطي، فالديمقراطية موجودةٌ بالقوَّة في النفوس والإرادات ولا يمنعها من الوجود بالفعل سوى الاستبداد القائم بقوة السلاح. الأزمة، في هذا المنظور، أزمة سلطة ونخبة حاكمة فحسب، وهي تنتهي بسقوطها، بخروجها من السلطة. كل من يعارضها، بوصفها سلطة مستبدة، فهو ديمقراطي أو هو ـ في أقل تقدير ـ ساعٍ إلى الديمقراطية، أو متطلع.

خامساً: أزمة التكوين

هل، حقّاً، تخرج الديمقراطية من جوف الاستبداد كما تخرج السنبلة من حبَّة القمح؟ أم هل هي تخرج منه كما تخرج الأرنب من كُمّ الحاوي؟ العلاقةُ، في الحالين، كاريكاتورية بين الاستبداد والديمقراطية في وعي مصابٍ بعاهة التبسيط؛ فلا الديمقراطية تنمو عضويّاً في تربة الاستبداد، ولا هي تخرج منه سحريّاً، من دون تقديم مقدّماتٍ وتمهيد أصول. الديمقراطية نقيض الاستبداد، تنمو في بيئة ديمقراطية، وهي صيرورة تاريخية وراءها تراكمُ مكتسباتٍ كبيرٌ، لا يدركه عقلٌ سياسويّ غير جدلي.

هل يكفي سقوط نظامٍ مستبد لقيام نظامٍ ديمقراطي؟

لا يكفي طبعاً، ولا يكفي أن تضمن صناديق الاقتراع أن لا يكون هذا النظامُ الجديد إلا نظاماً ديمقراطيّاً؛ فقد يُنتج الانتخابُ استبداداً «شرعيّاً» جديداً، أو استبداداً يبرِّر لنفسه احتكار السلطة والرأي باسم الشرعية الانتخابية. والمستفادُ من هذه الحاشية النقدية على الخطاب السياسويّ حول الديمقراطية **أمران** متلازمان:

أوَّلهما أن **أزمة الديمقراطية ليست أزمةَ نظامٍ سياسيّ مستبدّ فحسب**، على نحو ما يدّعي كثيرون من الديمقراطيين أو يتوهّم، **وإنما هي ـ أيضاً ـ أزمة البديل السياسي المعارض**؛ إذ لا يَسَعُنا أن نقول، بقدرٍ كثيرٍ أو قليلٍ من الوثوق، إن المعارضات السياسية العربية، من المِلَل والنِّحل الأيديولوجية والسياسية كافة، قوةٌ ديمقراطية جاهزة ناجزة لا ينقُص ديمقراطيتَها سوى سلطة تقيم بها الدليل عليها، أو أنها تحمل مشروعاً سياسياً ديمقراطيّاً يَحْجُبُه عن الناس وجودُها في موقع المعارضة، بعيداً من السلطة؛ فلقد جُرِّبَت في السلطة، عربيّاً وإسلاميّاً، قومية كانت (مصر، العراق، سوريا، ليبيا) أو ماركسية (اليمن الجنوبي)، أو ليبرالية (مصر، تونس..) أو إسلامية (السودان وفي الدائرة الإسلامية:

إيران، أفغانستان، باكستان، إندونيسيا...)، وجُرِّبت في النقابات والمنظمات الشعبية والمهنية، فقدّمت دليلاً من تجربتها على أنها رديفٌ للنخب الحاكمة التي تعارضها!

ثانيهما، ويتصل بالأوّل شديد اتصال، أنه **لا سبيل إلى ديمقراطية من دون ثقافة ديمقراطية في المجتمع**: في البيت والأسرة، والمدرسة، والمعمل، والإدارة، والحزب، والنقابة... إلخ؛ فالذين يديرون الدولة والشؤون العامة والمصالح لا يهبطون من فوق، أو ينزلون من السماء، وإنما من القاع الاجتماعي يطلعون. وما لم يتلقوا تربية ديمقراطية، وثقافة ديمقراطية، فلا سبيل لديهم كي يصيروا ديمقراطيين، أو يصنعوا نظاماً ديمقراطيّاً. نعم، لا ديمقراطية من دون ديمقراطيين، ولا ديمقراطيين من دون ثقافة ديمقراطية. وهذا ما ليس يَلْحَظه دعاة التصوّر السياسويّ المبسَّط للديمقراطية، ممّن يتجاهلون شروطها التحتية: الاجتماعية والثقافية.

*

لا نملك الحديث في أزمة ميلاد الشرعية الديمقراطية، في البلدان العربية المعاصرة، وعوائق ذلك الميلاد، من دون أن ننبّه إلى أن واحداً من عواملها التحتية يقبع في داخل التكوين الاجتماعي لقسم

كبير من المجتمعات العربية، وفي داخل بنية النظام السياسي الذي يعيد إنتاجه. وهي عوامل تناولناها في مناسبات عديدة، في السنوات العشرين الماضية، ووضعناها تحت عنوان عوامل **التكوين العصبويّ** للمجتمع العربي، ودور النظام السياسي في توليد أسباب تجدُّدها الاجتماعي، وصيروتها جزءاً أصيلاً في الهندسة السياسية للسلطة والدولة!

المجتمع العصبوي هو المجتمع الذي يعاني نقصاً شديداً في الاندماج الاجتماعي[١٢]، نتيجة قيامه على أسسٍ انقسامية عامودية لم يقع صَهْرُها بما يكفي، في منظومة وطنية جامعة وموحَّدة تؤسّسها رابطة الانتماء الوطني، وعلاقات المواطنة. أرسخ وأقدم الروابط العصبوية التي وصفها ابن خلدون[١٣] وحلّلها، هي القبائل والعشائر وما يتفرع منها من عصائب صغرى. ثم زادت عليها الطوائف الدينية، والمذاهب المِلّية، من الأشكال كافة. وإذا كان من سمات الدولة التقليدية

(١٢) عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨).

(١٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).

(الدولة السلطانية)، في تاريخنا العربي الإسلامي، أنها قامت على العصبية، بمقتضى تغلُّب العصائب بعضها على بعض، فإن الدولة «الحديثة» لم تتحرر تماماً من مفعول هذا القانون، وإن هي حوَّرتْهُ قليلاً، وعدَّلت فيه. وسرعان ما أضافت دولة الاحتلال الكولونيالي (البريطاني والفرنسي... ثم الأمريكي) نموذج دولة عصبوية جديدة هي الدولة الطائفية، أو الدولة القائم نظامها السياسي على الاحتصاص الطائفي (أو المحاصصة الطائفية)، مثل الدولة اللبنانية، والدولة العراقية بعد الاحتلال الأمريكي.

ليست ظاهرة هذا التكوين الفسيفسائي خاصة بالمجتمعات العربية حصراً، وإنما هي ظاهرة كونية؛ فليس هناك في العالم من مجتمع **متجانس** تجانُساً كلّياً، حتى في البلدان التي حصل فيها إدماج قسريّ من النمط اليعقوبي والبسماركي للجماعات المختلفة في كيانية قومية موحَّدة ومركزية. ولا يكاد مجتمعٌ في الأرض يخلو من جماعات اجتماعية فرعية وأقوامية وطائفية ومذهبية، حتى في المجتمعات الغربية الصناعية والمتقدمة. غير أن هذه الجماعات، في تلك البلدان، لا تطرح على أوطانها المشكلات عينَها التي تطرحها في المجتمعات العربية **لسببين** على الأقل:

أولهما أن تلك المجتمعات تتمتع بقدر من **الاندماج الاجتماعي** لا تتمتع به المجتمعات العربية، أو قُل لا يتمتع به الأغلبُ منها. والاندماج غيرُ التجانس؛ لأنه لا يلغي الخصوصيات الثقافية والدينية أو يذيبُها في ماهيةٍ واحدة جامعة، وإنما هو يصهر الجماعات المختلفة في كيانية وطنية عليا تصبح بمثابة «العصبية» الكبرى التي تؤسّس الشعور بالانتماء المشترك إلى وطن واحد، وبالولاء إلى دولة جامعة، ليلتغيَ معه كلّ ولاءٍ عصبويّ فرعي. وهذا الاندماج الاجتماعي الذي يتحقق بآليات الصهر الثقافي والسياسي والاجتماعي، هو الذي ينهي ظاهرة الشعور الأقلَّوي لدى القِلّات («الأقليات»)، ليعوّضه بشعور وطني جامع.

وثانيهما أن النظم السياسية في بلدان الاندماج الاجتماعي تقوم سياساتها على توليد رابطة المواطنة بما هي رابطة جامعة؛ من طريق التشريع والتعليم والإعلام والسياسات الثقافية والدينية. والمواطنة، بما هي علاقة سياسية، ومنظومة حقوق متكافئة، وحدها تلغي أسباب الشعور بالانقسام على حدود الهويات الفرعية: العصبوية القبلية والطائفية والمذهبية والإثنية، ووحدها تنشئ الحيّز المدني الحديث الذي هو شرط وجوب لقيام نظامٍ ديمقراطي.

حينما تقوم السياسة والتمثيل على أساس الدين والعرق والمذهب والعشيرة، كما هي الحال في المعظم من بلداننا العربية، أي على أساسٍ عصبويّ تقليدي، ففي ذلك أكبر العوائق والموانع أمام إمكان قيام النظام الديمقراطي، بل أمام إمكان قيام مجالٍ سياسيٍّ حديث.

سادساً: للديمقراطية تاريخ

أوحى موسم «الثورات» والانتفاضات العربية بأن موعد ميلادِ حقبةٍ سياسية ديمقراطية حان، وتهيّأت له شروطٌ من إرادات الناس، ومن قدرة فاعليتهم على صُنْع ما كان في حكم المستحيل. والحقُّ أن الوعيَ القارئ في وقائع اللحظة التاريخية تلك، لم يكن قادراً على أن يحتفظ دائماً ـ وبخاصة تحت تأثير اللحظة الكبرى ومفاعيلها النفسية والعاطفية ـ بالقدر الضروري من التيقُّظ الفكريّ والمنهجيّ ليقارب مسألةً كبيرةً بحجم مسألة **الإمكان الديمقراطي**، في البلدان العربية، وما إذا كانت موجة التغييرات السياسية التي حصلت، في بعض تلك البلدان، في صورة إزاحةِ أنظمةٍ حاكمة، أو شرائحَ منها، من السلطة، تفتح الطريق أمام تحقُّق ذلك الإمكان. فلقد جرى ما يشبه التسليم بأن أمْر ذلك (الإمكان) في حكم المُسْتَبْدَهِ من الأمور، فأُخرِج من نطاق الفَرَضيّ والمتَسَاءَلِ عنه، وجرى القولُ به مجرى

القولِ بما هو يقيني. وكان للخطاب الإعلامي، النافذ تأثيراً في العقول والنفوس، والمحمول على قوَّةِ الصورة الناطقة، واقعيةً كانت أو مُخْتَلَقةً، أثرٌ ملحوظ في شلّ فاعلية السؤال والنقد في كل وعي، وفي ترسيخ صورة مُنَمَّطة عن «الثورات» بما هي المدخل التاريخي نحو ميلاد العصر الديمقراطي.

ذلك كان فصلاً من فصول أمَلٍ غامضٍ في ميلاد غدٍ مختلف، أرهصت به حركةُ شبابٍ شجاع و«شارعٍ» حيّ. لكن الرياح جرتْ، بعد ذاك، بما لا تشتهي السفن. ثم بات من المألوف أن تتناهى إلى أسماعنا أسئلةٌ قلقة عمّا تذهب إليه الأمور أو تؤول. وهي أسئلة في غاية المشروعية في إنْ وُضِعَتِ المقدماتُ والنتائج ميزان المضاهاة، وقيسَتِ التضحيات بالمحصّلات. فلقد جاءت النتائجُ مجيءَ خيْبات، أو هي هكذا بدتْ لِمَن حاول أن يستدرك على أحكامٍ سريعةٍ سابقة ببعضِ ما تيسَّر من رَيْثٍ في التفكير، ورِسْلٍ في التقدير. كان السؤال حول الديمقراطية، في الأثناء، يكْبُر أو ـ قُلْ ـ يَلْبس حجمه الإشكاليّ الطبيعي الذي قُزِّم وحُجِّم بإرادة رغبوية جامحة: في لحظةِ اندفاقِ عاطفةٍ وحماسة. بل لقد بات في الوُسْع أن يتأدَّى المرء، من قراءة ما جرى، منذ عام ونصف، إلى الظنّ أنه يقيم دليلاً على مقدار ما تعانيه مجتمعاتنا عسراً في ولادة الشرعية

الديمقراطية، وينبّهنا إلى أن ما جرى لا يكشف، حتى الآن، سوى عن أننا لا نزال - حتى إشعارٍ آخر - بعيدين من الموعد الديمقراطي. والأدلة على ذلك وافرةٌ بما يفيض عن حاجتنا إلى البيان:

وهل من دليلٍ على ذلك البعد أكثر من أن الذين صنعوا فعل التغيير السياسي، للنظام الاستبدادي الحاكم، يتعرض انتصارُهم للسطو المنظَّم عليه، من قِبل قوىً يسيل لعابُها السياسي على السلطة والحكم، وتجري عمليةٌ ماهرةٌ لإقصائهم من معادلة السياسة والنظام الجديد؟!

وهل من دليلٍ على ذلك البُعد أكثر من هذا الاستغلال الفاضح للدين، وللمشاعر الدينية للمواطنين، في معارك سياسية تجري لأغراض دنيوية، وتُحَكَّم فيها نصوصٌ مؤوَّلَةٌ على مقتضى مصالح فئوية، ويُقَدَّم فيها هذا التأويل البشريُّ النسبيّ بوصفه الفهم الوحيد القويم للدين الحنيف؟! هل من تلاعُبٍ بالسياسة والدين أكثر من التعالي برأيٍ دنيويّ على المطلق والحُرْم، فيما مجالُ السياسة والدولة والديمقراطية هو مجال النسبيِّ والمصلحة العامة والتوافق والمواطأة؟!

وهل من دليلٍ عليه أكثر من توسُّل السلاح والعنفِ المسلّح، وتوسُّل التدخل الأجنبي، سبيلاً، إلى تحقيق «الديمقراطية»؟!

هل من دليل عليه أكثر من هذه الداروينية السياسية، الجارية في بلدان «الثورات» التي تُهدِّد بخطر استيلاد استبدادٍ سياسيّ جديد، باسم الشرعية الاقتراعية، وإنتاج نسخة من نظام «ديكتاتورية الأغلبية»: الديكتاتورية التي يُفْصِح عنها ويفضحها، شغفُ بعض القوى المنتصرة في الاقتراع بالسلطة، وسعيها في الاستيلاء على مقاليد الدولة كافة: برلماناً ورئاسةً وحكومةً...؟!

نعم، بعيدون نحن من الموعد مع النظام الديمقراطي بهذه المؤشرات المعاكسة، بل المجافية لمنطق التراكم السياسي الذي يفضي إلى تأسيس مداميك النظام الديمقراطي. بعيدون، نحن، كثيراً من قيام شرعية ديمقراطية في بلداننا العربية نضع، بقيامها، حدّاً لأزمة السياسة والسلطة. وبُعْدُنا هذا الذي تفضحه تطورات الأوضاع، خلال عامٍ ونصف العام من الحَرَاك الجماهيري، ليس سببُه طارئاً وعارضاً، ولا لكون الذين أنجبتْهُم صناديق الاقتراع لا يملكون مشروعاً سياسيّاً ديمقراطيّاً، كما يردّد ذلك خصومُهم في الداخل، وإنما هو بُعْدٌ ينهل أسبابَهُ من عوامل بنيوية وتاريخية:

إن المجتمعات التي تعاني نقصاً حادّاً في الاندماج الاجتماعي يتعذر فيها قيام شرعية ديمقراطية، قبل مرحلةٍ

انتقالية طويلة من التنمية السياسية والاقتصادية والثقافية المندمجة، أو المصمَّمَة لأداء دور إنجاز الاندماج؛

والمجتمعات التي تعاني ثقل مواريث الاستبداد في بناها الاجتماعية والثقافية، ولم تنشأ فيها ثقافة ديمقراطية، تتجاوز نطاق النخب وتخترق البنى والمؤسسات (العائلة، المدرسة والروابط الأهلية النقابات والأحزاب...)، يتعذر ميلاد شرعية ديمقراطية فيها؛

والمجتمعات التي لم تعرف حركة إصلاح ديني، يعاد بها ترتيب العلاقة بين الدينيّ والسياسي، بين الدولة والدين، لا سبيل لديها إلى شرعية ديمقراطية.

للديمقراطية تاريخٌ وشوطٌ تقطعه، بما هي حركة **تراكمية**، متدرّجة. الديمقراطية ثورة، نعم، وقطيعة، ولكنها لا تكون من فراغ، ولا تنشأ من عدم، إن لم تكن مادتها من **مقدمات تاريخية متحققة. هذه حقيقة تاريخية وكونية قامت عليها الأدلة في التجربة الإنسانية الحديثة والمعاصرة. الديمقراطية التي تنعم بها مجتمعات الغرب، الأوروبي الأمريكي، منذ قرنين، لها تاريخ يضرب بجذوره إلى القرن السادس عشر، وهيَ هيَ خلاصةُ ذلك التاريخ وثمرته. وراء الديمقراطية الغربية الإصلاح الديني والنهضة والثورة الصناعية وعصر الأنوار**

والثورة الفرنسية والثورة الدستورية الأمريكية والوحدة القومية للإمارات والمقاطعات والدويلات في أوروبا وأمريكا الشمالية... إلخ إنها عصارة هذا التراكم التاريخي الذي أنتجها ومهَّد لها الشروط والأسباب.

لا نريد، بهذا، أن نقول إن الديمقراطية مؤجَّلة، في الوطن العربي، إلى حين تحقيق كل ما حقّقه الغرب من مهمات تاريخية، كالتي ذكرنا، أو أن علينا أن ننتظر كل هذه القرون كي نصل إليها، إنما مرادنا القول إن علينا أن لا نستسهل أمر البناء الديمقراطي، أن لا نَحْسَبَه مجرَّد عملية سياسية شكلية تُنْجَز بقوانين انتخابية واقتراع؛ فالبناء الديمقراطي **بناء مجتمعي شامل**: سياسيّ واقتصادي واجتماعي وثقافي وديني ومتكامل، يتحقق كلّما تحقَّق تقدُّمٌ في إنجاز هذه المهام مجتمعة متكاملة، وفي مدىً زمنيّ قد يأخذ أجيالاً.

المراجع

١ ـ العربية

إبراهيم، سعد الدين. «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٦٢، نيسان/ أبريل ١٩٨٤.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩. ٢ ج.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

بلقزيز، عبد الإله. **ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل**. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢.

ـــــ . **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

ـــــ . **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨.

ـــــ . **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

ـــــ . **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

ـــــ . **العنف والديمقراطية**. ط ٢. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠.

ـــــ . **العولمة والممانعة**. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٠.

ـــــ . **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع، مدائح الأسطورة**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

ـــــ . **نقد الخطاب القومي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.

البنّا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت.].

البيطار، نديم. **من التجزئة إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

حماد، مجدي. **العسكريون العرب وقضية الوحدة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

حمادي، سعدون. **الأعمال الكاملة للدكتور سعدون حمادي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨. ٣ ج.

الخوري، فؤاد إسحق. **العسكر والحكم في البلدان العربية**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٠. (بحوث اجتماعية)

زريق، قسطنطين. **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. ٤ مج.

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

ـــــ. ـــــ. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

السيد، أحمد لطفي. **مشكلة الحريات في العالم العربي**. بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩.

عامل، مهدي. **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**. ط ٣. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠. ٢ ج.

ج ٢: **في نمط الإنتاج الكولونيالي**.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

ـــــ . **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.

غليون، برهان. **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية**. بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. إعداد وتحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة التراث القومي)

كوثراني، وجيه. **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦. (سلسلة التراث العربي المعاصر)

٢ ـ الأجنبية

Althusser, Louis. *Positions, 1964-1975*. Paris: Editions sociales, 1976.

Attali, Jacques. *Verbatim*. Paris: Fayard, 1995.

Gramsci, Antonio. *GRAMSCI dans le texte*. Paris: Gallimard, 1970.

Hegel, George W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*. Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac sur le texte établi par Frielhelm Nicolin et Otto Poggler. Paris: Gallimard, 1970.

_____ . *Principes de la la Philosophie du droit*. Traduit inédite, présentation, notes et bibliographie par Jean-Louis Viel-lard-Baron. Paris: Flammarion, 1999.

Hobbes, Thomas. *Eléments de la loi naturelle et politique*. Traduction, introduction, notes et index par Dominique Weber. Paris: Librairie Générale Française, 2003.

_____ . *Le Citoyen*. Présentation par Simone Goyard-Fabre. Paris: Flammarion, 1982.

_____ . *Leviathan ou matière, forme et puissance de l'état chrétien et civil*. Traduction, introduction, notes et notices par Gerard Mariet. Paris: Gallimard, 2000.

Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism: A Study of its Origins and Background*. NewYork: Macmillan, 1961.

Laroui, Abdallah. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*. Paris: Maspero, 1980.

Locke, John. *Traité du Gouvernement civil*. Traduction de David Mazel; introduction, bibliographie et notes par Simone Goyard-Fabre. Paris: Flammarion, 1992.

Mérad, Ali. *Le Califat: Une autorité pour l'Islam*?. Paris: Desclée de Brouwer, 2008.

Mill, John Stuart. *De la Liberté*. Traduit de l'anglais par Laur-

ence Lenglet; préface de Pierre Bouretz. Paris: Gallimard, 1990.

_____ . *On Liberty*. Edited with an introduction by Gertrude Himmelfarb. Harmondsworth; Baltimore, MA: Penguin, 1974.

Poulantzas, Nicos Ar. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: F. Maspero, 1971.

_____ . _____ . Paris: F. Maspero, 1980. 2 vols. (Petite collection Maspéro; 77-78)

Rousseau, Jean- Jacques. *Du contrat social*. Présentation par Pierre Burgelin. Paris: Flammarion, 1992.

Touraine, Alain. *Qu'est-ce que la Démocratie?*. Paris: Fayard, [s. d.].

Weber, Max. *Le Savant et le politique*. Paris: Plon, 1959.

_____ . _____ . Traduction de Julian Freund; introduction de Raymond Aron. Paris: Plon, 2005.

الدولة والسلطة والشرعية

في الدراسات الأربع التي يجمعها هذا الكتاب، محاولة التفكير في أزمة الشرعية السياسية في البلدان العربية المعاصرة، في وجوه أربعة منها: **في الطبيعة العسكرية للسلطة السياسية**، في عددٍ غير قليل من تلك البلدان، وما ينطوي عليه تسلّط المؤسسة العسكرية من دلالات لجهة عُسْر قيام نظام مدنيّ حديث، وحياة سياسية ديمقراطية ومستقلة؛ وفي **تآكلٍ** الشرعيات الثلاث ـ بحسب التحديد الفيبري ـ للنظام السياسي العربيّ: الشرعية التقليدية (بوجهيْها «الديني» والعصبوي)، والشرعية الكاريزمية (وضمنها الشرعية «الثورية»)، والشرعية «الدستورية الديمقراطية» (القائمة على نظام انتخابي صوري ومجرَّد من مضمونه الديمقراطي الحديث)؛ ثم في **معاناة الدولة أزمةً حادّة ـ في شرعيتها** منذ الميلاد، وتزايُد عوامل تأزّمها في حقبة العولمة؛ وأخيراً، **في عُسْر قيام نظام ديمقراطي** بسبب فقدان مشروعه السياسي، وقواه الحاملة، وثقافته الاجتماعية لدى الجمهور، كما لدى النخب.

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb